

قسم العلوم السياسية
مشروع إحياء تراث الرواد
إشراف : د. حسن نافعة

مدخل فى دراسة التراث السياسى الإسلامى

الجزء الأول

أ.د. حامد عبد الله ربيع

تحرير وتعليق
د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

مكتبة الشروق الدولية

مدخل فى دراسة

التراث السياسى الإسلامى

الجزء الأول

الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ - مارس ٢٠٠٧م



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسي - القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ - ٤٥٠١٢٢٩ - ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < shoroukintl@hotmail.com >

< shoroukintl@yahoo.com >





قسم العلوم السياسية
مشروع إحياء تراث الرواد
إشراف: د. حسن نافعة

مدخل فى دراسة التراث السياسى الإسلامى

الجزء الأول

التراث السياسى الإسلامى

التعريفات - المصادر - المناهج

أ. د. حامد عبد الله ربيع

تحرير وتعليق

د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

البرنامج الوطنى لدار الكتب المصرية
الفهرسة أثناء النشر
(بطاقة فهرسة)

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشئون الفنية)

ربيع، حامد عبد الله

مدخل فى دراسة التراث السياسى الإسلامى:

التعريفات - المصادر - المناهج

د. حامد عبد الله ربيع؛ تحرير وتعليق: د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

ط١ ـ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧م

٤٢٤ ص؛ ١٧× ٢٤سم

تدمك: 0- 2001-09 -977

١ـ الإسلام والسياسة

أ- إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح (محرر ومعلق)

ب- العنوان ٢١٤,٣٢

رقم الإيداع ٤٠٠٦ /٢٠٠٧م

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977- 09-2001 -0

المحتويات

الموضـــوع **الصفحة**

تقديم

« مشروع الرواد »

فى إطار إدراكه الخاص لدوره، رأى قسم العلوم السياسية أن حسن اضطلاعه بواجباته ومسئولياته تقتضى بذل ما هو ضرورى وممكن للتعرف على ذاكرة القسم والحفاظ عليها من الضياع، من خلال إحياء ذكرى وأعمال وتراث الرواد من أساتذته الكبار. وفى هذا السياق عكف القسم على بلورة واحد من مشروعاته العلمية والبحثية التى أطلق عليها «مشروع إحياء ذكرى الرواد»، ورأى أن يبدأه بإحياء ذكرى وتراث أستاذنا المرحوم الدكتور حامد ربيع، وذلك لأسباب لا تخفى على أحد. فالدكتور حامد ربيع يتمتع بسمعة ومكانة علمية وبحثية مرموقة، وتنوعت اهتماماته الأكاديمية إلى درجة الإسهام بالكتابة باقتدار فى جميع مجالات حقل العلوم السياسية، ولم يقف جهده عند حد الاهتمام الأكاديمى بالمعنى الضيق، وإنما حرص أشد الحرص على الاهتمام بالقضايا الأساسية للأمة العربية والإسلامية، وفى مقدمتها قضايا «الصراع العربى الإسرائيلى»، والنفط ودوره فى السياسية الدولية»، وغير ذلك من القضايا الحيوية التى لا تزال مطروحة على جدول أعمال النظامين: العربى، والعالمى.

وقد اشتمل الشق الخاص بإحياء ذكرى وتراث حامد ربيع على نشاطين متميزين:

الأول: احتفالى ـ دراسى، وتم فى سياقه تنظيم ندوة فكرية عن أعمال الراحل الكبير شارك فيها عدد من أعضاء هيئة التدريس بالقسم وبخاصة الذين تتلمذوا على يديه وأصبحوا الآن أساتذة مرموقين بالقسم، كما شارك فيها عدد من كبار الأساتذة والمفكرين من خارج القسم من أمثال الأستاذ الدكتور حسن حنفى، أستاذ الفلسفة

بكلية الآداب جامعة القاهرة، والسيد المستشار طارق البشرى وغيرهما. وقد تم نشر وقائع هذه الاحتفالية والأبحاث التى قدمت فيها فى كتاب حمل عنوان: «**تراث حامد ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج**»، حرره د. حسن نافعة ود. عمرو حمزاوى.

الثانى: توثيقى، لجمع وتصنيف وتبويب أعمال الراحل الكبير بطريقة تمكن من تحقيق الأهداف التالية:

أولاً: الحفاظ على تراثه من الضياع ومن السرقة.

ثانيًا: تحرير هذا التراث ضمن عملية ترتيب لمحتواه بطريقة تيسر التعامل معه بالقراءة والاستفادة.

ثالثًا: إخراج «سلسلة» من الكتب المرجعية تستهدف صنوفًا ثلاثة من الباحثين والدارسين:

١ـ الباحث أو مشروع الباحث الذى يلتحق بالدراسات العليا، والذى يتطلع لاستيعاب هذه الكتابات فى مضمونها، وفى طريقة تعاملها مع الظواهر، وأساليب تناولها للموضوعات المختلفة، فضلا عن مناهج النظر المشار إليها ضمنا أو صراحة، ويعد هذا الصنف من الباحثين والدارسين هو المستهدف الأول والمخاطب الأساسى فى هذا المقام.

٢ـ الأساتذة الذين يتولون تدريس هذه الموضوعات سواء فى مرحلة الدراسات العليا أو مرحلة البكالوريوس، حيث تقدم هذه السلسلة مراجع مهمة فى الحقول المختلفة يصعب الاستغناء عنها. وقد أشار الدكتور ربيع فى ثنايا كتاباته المختلفة إلى موضوعات معينة جديرة بالدراسات والمتابعة لتحقيق التراكم العلمى المنشود والذى تعد هذه الكتابات فاتحة مهمة فيه ولبنة من لبناته الأساسية.

٣ـ المثقف السياسى بالمعنى العام والعميق، حيث تعد هذه الكتابات واحدًا من أهم مداخل المثقف السياسى التى لا يستطيع «المثقف العام العميق» أن يستغنى عنها والتى نعتقد أنها لا بد وأن تترك آثارها الإيجابية على تفكيره النظرى والتطبيقى على حد سواء.

ولوضع هذا الشق من المشروع موضع التطبيق، قام القسم بجمع كتابات الراحل الكبير وتم توزيعها على عدد من الأساتذة المتخصصين ليقوم كل منهم بعدد من الإجراءات والخطوات الضرورية استناداً إلى معايير علمية صارمة تم الاتفاق عليها، ومنها:

* تحديد المادة المتاحة كلٌّ فى مجال عمله وتحريره.

* فهرسة هذه المادة وجمع عناوينها.

* تقسيم الأجزاء التى يمكن أن يشتمل عليها المجال المخصص له.

* كتابة مقدمة تحليلية لكيفية وطريقة ترتيب وعرض العمل المحرر: خصوصاً فيما يتعلق بترتيب المواد والمصادر التى اعتمد عليها، والطريقة التى استخدمها فى تفكيك وترتيب وإعادة تركيب بعض الأجزاء التى توجب على المحرر القيام بها؛ كى يرشد القارئ عن أسلوبه وطريقته فى عرض نصوص حامد ربيع والمحافظة على كيانها.

* اختيار عنوان أو عناوين للنص (كلى) و(أجزاء).

* اعتماد ما يراه من تصنيفات للنصوص، والتى تشمل فى مفهوم الدكتور سيف عبد الفتاح مثلاً: «النص العمدة» و«النص الأساس» والتى يمكن أن يجمع حولها بقية النصوص، والتى يسميها «النص المغناطيسى».

* الربط والانتقال بين النصوص المختلفة أو فقرات منها بطريقة محددة عبر فقرات مميزة تكتب بخط مميز لتمييزها عن نص الدكتور حامد ربيع فضلاً عن الإحالات، والتعليقات، حفاظا على السياقين اللغوى والتاريخى وذلك عبر عملية تدخل منهجي واضحة ومحددة.

وتكمن أهمية تراث الدكتور حامد ربيع فى عمقه وامتداده وشموله لكل تصنيفات العلوم السياسية بدءا من مدخل علم السياسية ودراسة السلوك السياسى، مروراً بالنظرية السياسية والتحليل السياسى ودراسة التراث السياسى الإسلامى والرأى العام والإعلام والدعاية والاتصال والحرب النفسية، وانتهاء بالدراسات المتعلقة بالسياسة

الخارجية والعلاقات الدولية وبخاصة الدراسات المتعلقة بالصراع العربى الإسرائيلى والصهيونية والنفط والعالم العربى والسياسة الخارجية المصرية .

وتأسيسًا على ما سبق ، تم الاتفاق على إسناد كتابات حامد ربيع فى مجال النظرية السياسية والتراث السياسى الإسلامى ومبادئ علم السياسة إلى الدكتور سيف الدين عبد الفتاح ، والدراسات المتعلقة بالرأى العام والاتصال والدعاية والحرب النفسية إلى الدكتور حامد عبد الماجد ، والدراسات المتعلقة بالأمن القومى العربى والدراسات النفطية والعالم العربى إلى الدكتور حسنين توفيق ، والدراسات المتعلقة بنظرية السياسة الخارجية والتعامل الدولى وقضايا الإسلام والعلاقات الدولية إلى الدكتورة نادية مصطفى ، والدراسات المتعلقة ، بمصر والعالم العربى والصراع العربى الإسرائيلى إلى الدكتور نصر عارف ، والدراسات المتعلقة بالعقيدة الصهيونية والسلوك الإسرائيلى إلى الدكتور محيى الدين قاسم .

وإذ آمل أن تساعد هذه السلسلة على تحقيق الأهداف المرجوة منها ، لا يفوتنى أن أقدم خالص شكرى وتقديرى إلى كل الزملاء الذين تحمسوا لهذا المشروع وشاركوا فى إنجازه ، وبخاصة هؤلاء الذين بادروا بالفكرة ، واستحال إخراجها إلى النور بدون جهدهم الضخم ، وعلى رأسهم تلميذ حامد ربيع البار الزميل سيف الدين عبد الفتاح .

د . حسن نافعة

مقدمة المحرر

إسهامات حامد ربيع فى تحليل التراث السياسى الإسلامى

فى إطار البحث عن إسهامات أستاذنا الدكتور حامد عبد الله ربيع فى حقل معرفى من الأهمية بمكان، ضمن الخريطة المعرفية الكلية، ألا وهو «التراث السياسى الإسلامى»، استقر الباحث على أن يتعامل مع نص مهم جمع بين نصوص عدة مثلت جملة ما كتب د. ربيع عن الدراسات السياسية الإسلامية.

وإذا كان هذا النص يمثل وفق التعريفات الشائعة لمفهوم النص من أنه يشكل بنية وصياغة النص ونسيجه، تجمع كلها بين طرفين كاتب مبدع (أستاذنا الدكتور ربيع) وذات قارئة (أقدم فيها هذه المحاولة لقراءة تلميذ لنص أستاذه)، فإن الكاتب والقارئ يوحدهما إطار يقع بداخله التبادل اللغوى بكل تجلياته من البحث فى المعنى وعن المغزى واستخدام الحجة وغيرها من أدوات فى بناء وصياغة، بل بالأحرى فى نسج النص ومعماره وهندسته، وهذه العملية التبادلية الاتصالية والتواصلية بحمولتها تتم ضمن سياقات متنوعة ومتفاعلة (التاريخى، والثقافى، والاجتماعى، والسياسى) فضلاً عن المجال المعرفى الذى يحتضنه ويتلقاه.

ليس من غرضنا ضمن هذا التعريف توصيف النص أو تسكينه أو تصنيفه، فالنص بحق ضمن ما يحمله من معرفة ومعلومة وحكمة له من الأوصاف المجتمعة والمختلفة.. وعلى اختلافها، فإنها تأتلف فى بيان قيمته ومكانته المعرفية الكبرى. إنه نص كامل الأوصاف إن جاز استخدام هذا التعبير فى هذا المقام.

إلا أن أهم صفة يمكننا التوقف عندها من دون إهمال الصفات الأخرى هى وصفه وتصنيفه وتسكينه بحُسبانه نصّا حضاريّا.

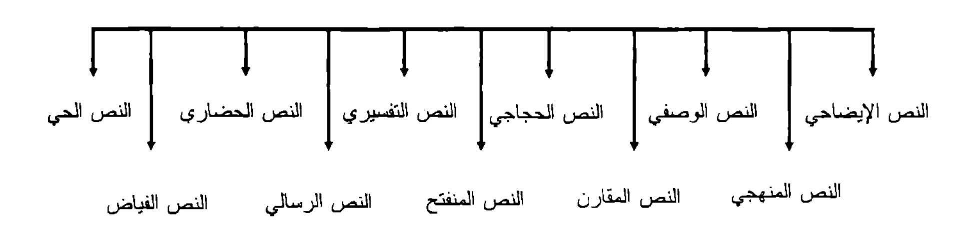
النص

بنيـــة
صياغة
نسيـــج

تجمع بين طرفين :
كاتب — ذات
مبدع — قارئة
يوحدهما
إطـــــار

الإطار
يقع بداخله
التبادل اللغوى
المعنى — المغزى — الحجة
بحمولته
التاريخية — المجال — الثقافية — السياسية — الاجتماعية
السياق

توظيف وتمكين وتصنيف النص



ومن هنا، فإننا سنقدم هذا النص لأستاذنا حامد ربيع بوصفه نصّا حضاريّا بما يعنيه ذلك من معان، فليس معنى النص الحضارى هو التعامل التراثى الذى يشكل واحداً من أهم أنماط دراسة «النص الحضارى». فلماذا الوصف الذى نرى على أساس منه أن نص أستاذنا حامد ربيع يُعَدّ نصا حضاريا ؟

إن النص الحضارى تقع أهميته من خلال ما يعالجه من قضايا تؤثر فى تأصيل وصياغة الرؤية حول جملة القضايا التى تسهم فى البناء الحضارى، ووضوح الرؤية القاعدة الأساسية لحزمة القضايا التى تسهم فى تحديد الرؤية الكلية «للمفاهيم الحضارية» الأساسية الكبرى، والرؤية الواعية «لمفاهيم العلاقات» أمر مهم فى تمثل العلاقة بين عناصر الثنائيات ومنها لا شك ثنائية «العروبة والإسلام» وإشكالات أخرى. ولا شك فى أن هذه الرؤية الإدراكية تمثل المقدمة للوعى بمشكلات العمارة الحضارية، والقدرة على تسكين هذه القضايا ضمن معمار العلاقات فى ما بين عناصرها وأشكالها ومنهاجها.

والنص الحضارى هنا لا يكون حضاريًا بقدمه، ولكنه يكون حضاريًا بفكره ومنهجه، وموضوعه، ومن هنا فإنه لا يهمل عناصر ذاكرة حضارية تعين فى وضوح التصور ووعى العلاقة، سواء كان ذلك على مستوى «الخبرة المفاهيمية» أو «النماذج التاريخية»، وهو لا يهمل الغاية فى دراسة هذه القضية وموضعها من عموم البنية الحضارية.

والنص الحضارى لا يكفى فى تحليله التحليل اللغوى، بل هو أبعد من ذلك بكثير لرؤية النص ضمن سياقاته الحضارية (الفكرية والعملية)، وتحريك النص ضمن واقعه الفكرى والتاريخى (ذاكرة النص) وتحريك النص إلى واقعنا (قراءة التفعيل)، ضمن إمكانات النص وما يقدمه من قيمة مضافة فاعلة، فى تقويم الواقع وحالته الفكرية وأشكال الممارسة فيه.

ومن هنا وبحُسبان نص أستاذنا الدكتور حامد عبد الله ربيع نصًا حضاريًا، فإن ذلك لا بد من أن يترك آثاره فى وصف النص ومعرفة خرائطه الأساسية، فضلاً عما يتركه من آثار فى مناهج «النظر والتعامل والتناول» للنص.

ضمن هذا المسار لا بد من أن يشرع البحث فى تقديم ثلاث من القراءات المتكاملة للنص: القراءة العالمة، والقراءة الجامعة والمقارنة، والقراءة الفاعلة المتفاعلة.

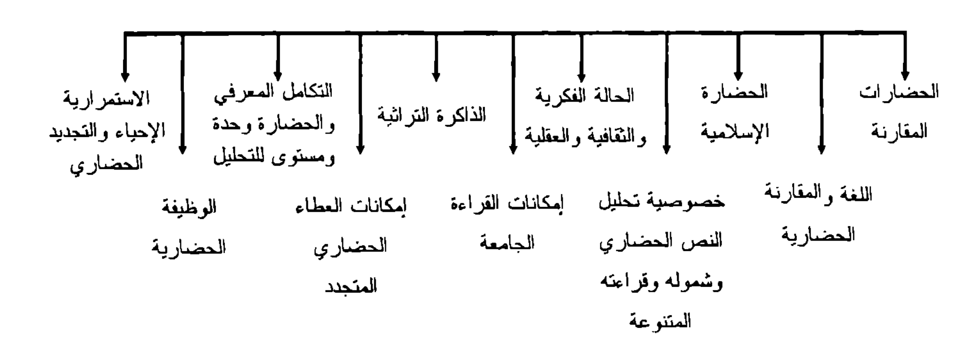
ضمن هذا السياق كيف يمكننا عَدُّ النص الربيعى نصا حضاريًا؟

شكلان يقدمان رؤية متكاملة للإجابة عن ذلك التساؤل . هو نص حضارى؛ لأنه يتضمن إمكانات ومكنونات كل ما يتعلق بأصول التأسيس الحضارى، وهو أبعد من ذلك يشكل نصًا فى خطاب، وخطابًا فى نص. النص الحضارى هو لبنة فى خطاب حضارى ممتد ومتواصل ومتراكم يستقر فى قلب التراث ويستمر فى مسيرة الفكر والثقافة والحضارة.

النص

الربيعي

نص حضاري



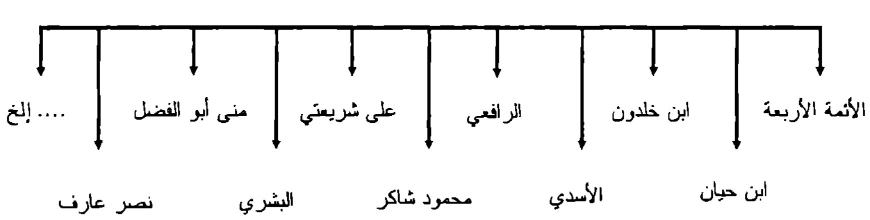
النص في الخطاب

الخطاب في النص

النص الحضاري والخطاب الحضاري

الاستدعاء الحضاري والمدرسة الفكرية المتجددة

حامد ربيع



نحاول فى سياق بحث كهذا، نعالج فيه إسهام أستاذنا الدكتور حامد ربيع - رحمه الله - فى دراسة التراث السياسى الإسلامى، أن نتحرك صوب التعرف على النصوص الأساسية التى تفيد فى تركيب نص رئيس يعد مدخلا فى دراسة التراث السياسى الإسلامى.

هذا النص الأساسى (المركب) الذى يتجه إلى أكثر من نص، لم تكن عملية تركيبه يسيرة، تحرك فيها الباحث بحذر يحفظ للنص أصوله البنيوية وأفكاره الأصلية، ويحرك النصوص ضمن نسيج يهدف إلى ترتيب المادة بحيث تبنى وتتبنى رؤية متكاملة (منظومة - نسيج) قادرة على اكتشاف مغزى ذلك الترتيب النسقى، وعلاقات ذلك النسيج النصى.

وبدا لنا بعد تركيب النص أن نشير إلى إمكانات النص ومكنوناته، والمفاتيح التى يجب امتلاكها للدخول إلى النص (دخولا جميلا)، يستهدف إحسان قراءة النص والتعرف ما استطعنا على كل ما يتعلق به من تحليل وعمليات، يجب الوقوف عند أبوابها نستأذن فى الدخول إلى ذلك النص، ونستأنس بإمكاناته الرحبة.

وفى سياق تنظيم عملية الدخول إلى هذا النص (المركب) من أكثر من نص كتبه الدكتور ربيع حول التراث الإسلامى عامة والتراث السياسى الإسلامى على وجه الخصوص، كان علينا أن نرى النص ضمن سياقاته المتعددة مسترشدين فى ذلك بعناصر من مدخل " كون " وتوظيف عناصر النموذج لديه بعد تعديل يتواءم مع فيضان هذا النص وتعدد عطاءاته، وتنوع مداخله.

ومن هنا تناولنا النص ضمن أربعة عناصر أساسية تنتظم فى سياق واحد، هادفة إلى رؤية هذا النص فى كمالاته وأعماقه، فى إمكاناته ومكنوناته ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

الأول: يهدف إلى تبصر عناصر الرؤية الكلية، وتصور الإطار الوجودى (النظرة للإنسان والكون والحياة)، و ارتباط هذه الرؤية بالحقل التراثى والسياسى على حد سواء، والشروع فى التعامل مع العوالم المتعلقة بهذه الرؤية (عالم الأفكار - والأشخاص، والأحداث، والرموز والأشياء).

أما العنصر الثانى : فهو إطار كلى متعدد التوجهات والجهات مرتبط بعروة وثقى بهذه الرؤية الكلية، وترتبط هذه الأطر فيما بينها بناظم رابط يصور أصول علاقات فيما بينها :

١ـ الإطار المرجعى .

٢ـ الإطار النظرى .

٣ـ الإطار التحليلى .

٤ـ الإطار والجهاز المفاهيمى .

٥ـ الإطار التفسيرى .

أما العنصر الثالث : فيدور حول الإشكالات الأجدر بالتناول، أو ما يمكن أن نشير إليه من أجندة بحثية تتحرك صوب قضايا وموضوعات بعينها أو تنبه عليها وتشير إلى دراستها .

أما العنصر الرابع والأخير : فإنه يرتبط بما أشار إليه توماس كون بـ «الجماعة العلمية»، وما يعنيه من تصورات عالم أو باحث عن دوره فى هذه الجماعة، وإمكاناته وإسهاماته فى الإضافة لها .

هذه العناصر متكاملة إنما تشير بحق إلى خرائط الإسهام الربيعى فى دراسة التراث السياسى الإسلامى والتى نقدمها فى هذه الخريطة التى يمكننا أن نركز على أهم عناصرها، لكنها تدل وتشير إلى إمكانية القيام بمشروع بحثى ممتد .

هذه الخرائط الكلية الأربع شكلت مداخل لدراسة :

* الرؤية الكلية والنظرة للوجود أو ما يمكن تسميته كما سبقت الإشارة رؤية العالم .

* **الأطر الكلية :** مرجعية ونظرية وتحليلية ومفاهيمية، مع الوقوف مليا عند تحليل النص، كما أسهم به ربيع، أو أدوات متنوعة فى تحليل النص يمكن تطبيقها على نص د. ربيع ذاته .

* الإشكالات الأجدر بالتناول .

* ثم أخيرا الجماعة العلمية.

وحدة التحليل المركبة التى نشير إليها فى هذا السياق هى ذلك النص الربيعى الذى يقع فى قلبه ذلك الجهد الرائد الذى يمثله كتاب «سلوك المالك فى تدبير الممالك» لابن أبى الربيع، الذى قدم وعلق عليه فضلا عن تحقيق أستاذنا الدكتور ربيع الذى وقع اختياره على هذا المؤلف من تراثنا ليبثنا حديثا مطولا كانت ثمرته نصا متكاملا حول التراث السياسى الإسلامى، يشكل مدخل تأسيس وتأصيل لهذا الحقل، قل أن نجد له مثيلا فى مؤلفات نادرة فى حقل التراث والفكر السياسى الإسلامى.

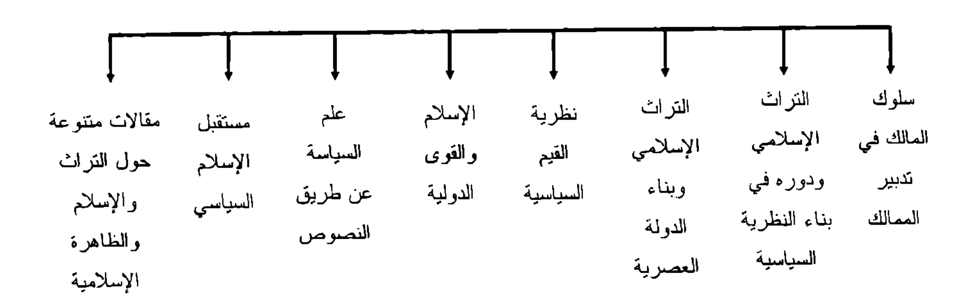
هذا النص الأساسى «المغناطيس»، وبالقيام بعملية استدعاء لنصوص أخرى كتبها أستاذنا ضمن مرحلة زمنية نظن أنها متقاربة، إذا تصورنا أن اهتمامه بهذا الحقل كان تتويجا لمسيرته الفكرية والمعرفية، عملية الاستدعاء النصى ليس إلا تناصا داخليا، أو جامع النص بفكرة المؤلف المحورية التى تدور حولها جملة النصوص تلك.

بين الخرائط الأربعة، والنص المؤلف من نصوص، علاقة أكيدة وحميمة، وبين المداخل الكلية، وساحة النص الربيعى مجال لإعمال هذه المداخل ومحاولة تطبيقها، وهو ما يمكن أن نشير إليه فى الأشكال التالية:

النص

تأليف بين النصوص

التناص الداخلي



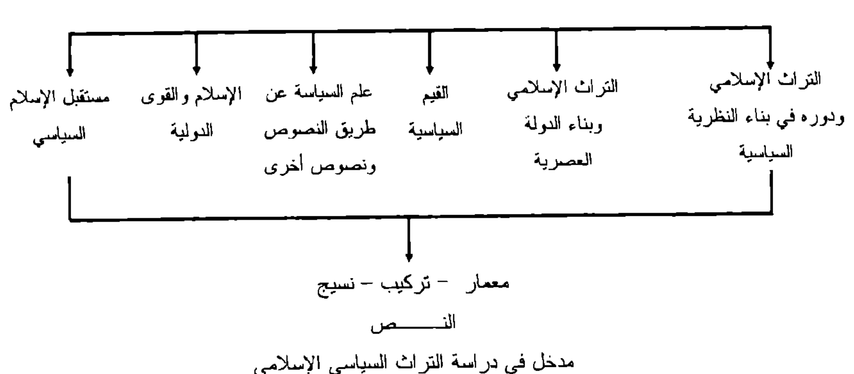
جامع النص والنص الجامع

خرائط إسهامات حامد ربيع في التراث السياسي الإسلامي

سلوك المالك في تدبير الممالك

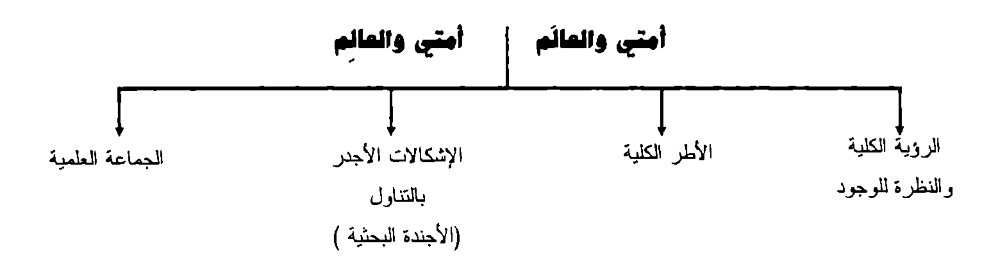
النص المغناطيس

آلية استدعاء النصوص



حامد ربيع

والتراث السياسي الإسلامي



فى البدء لا يسعنا إلا الحديث عن الرؤية الكلية أو النظرة للوجود بوصفها القضية الأساسية ضمن خماسية «توماس كون» بوصفها رؤية للعالم. والرؤية للعالم بالنسبة لمفكر من المفكرين تستند إلى مرجعيته الواضحة من جانب، إلا أنها تظل ضمن نصوصه كامنة فى خلفية إنتاجه الفكرى تتحرك تارة بين السطور، وربما تسرى فيها، وربما تشكل ظلال النصوص، وربما تشكل المفتاح الرئيسى الذى يفتح به كل مستغلق ويبين كل مبهم أو على الأقل ما يبدو مبهما. إنه (Master Key).

رؤية ربيع للعالم لم يخطها فى كلماته، ولم يسع إلى بيانها بالقصد الفكرى، أو العمد البحثى، بل هى تنساح فى جنبات نصوصه و أفكاره، تنطق بها نصوصه أحيانا برغم أنها فى ذاتها فى حاجة إلى استنطاق. إن مفكراً من وزن «ربيع» وعالما فى عمقه وإحاطته العلمية والمنهجية لا يتصور أنه يكتب ما يكتب إلا فى ظل رؤية للعالم بكل تكويناتها ومكوناتها، نراها فى تبنيه الفكرى، وإدراكه لدوره، واختياراته لقضاياه، ونبصرها فى مخزون كلماته وذاكرة أفكاره وظلال تكويناته الأسلوبية.

حامد ربيع ينظر للإنسان والكون والحياة: إنسان الفاعلية والالتزام، وكَوْن الأمانة والاستخلاف، وحياة المسئولية والاختيار. وهو فى كل هذا يستلهم معنى تكريم الإنسان فى فاعليته لا فى طغيانه على غيره أو استغنائه عن كل ما عداه، أو استطالته على بنى جنسه، كما أن فاعلية التكريم تلك تتوارى وربما تتلاشى لو اختار الإنسان خنوعه واستسلامه، وصار كلاًّ، أينما يوجه لا يأت بخير (العبودية المختارة).

كما أنه يتدبر معنى الأمانة الكونية التى يصير فيها الإنسان بحكم خلقه التكريمى مسئولا ومستخلفا يحمل الأمانة على ثقلها ويؤديها خروجا عن كل ما يحيط به من جهل، واحتجاجا على كل ما تمتلئ به الساحة الكونية الحضارية من ظلم (ظلوما جهولا). إن الكونية الإنسانية موصولة بكونيته الذاتية لا استعلاء عليها ولكن تفاعلا ومعاناة فيها وبها ومعها ولها. أما الحياة فهى لا قيمة لها فى العلم والعمل إلا من معانى الاختيار الإنسانى، والاختيار مسئولية، والفعل المنساب فيها إرادة. إنها أصول وعناصر لا تنتظم بعضها مع بعض إلا «بناظم توحيدى» (Tawhidi Epistime).

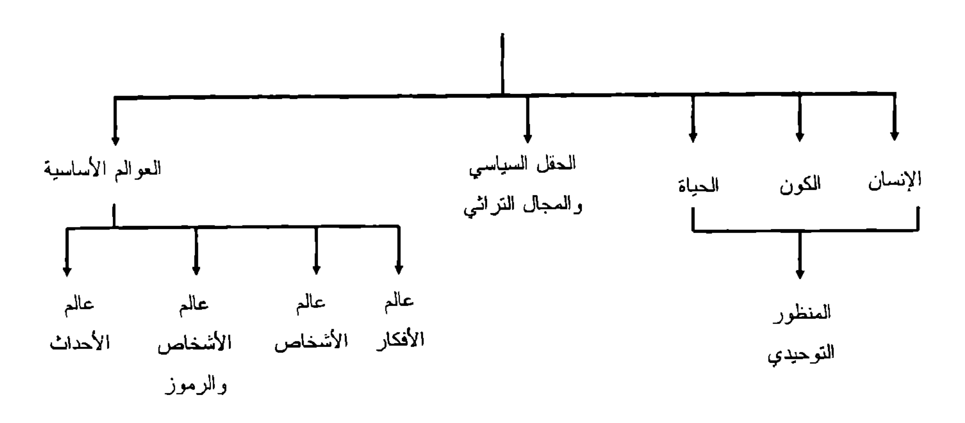
تتحرك كل معانى الفاعلية الإنسانية فى الكون الممتد فى الزمن المتلاحق، الساحة الحضارية هى ساحة الفاعلية، هكذا يمكن أن نتلمس هذه الرؤية فى كلمات قليلة، وفى جمل نادرة، إلا أنها تحمل مكنون الرؤية ومخزون النظرة وذاكرة الفكرة وظل الوعى وفعل السعى.

هذه الرؤية جعلته ينظر إلى العوالم الحضارية على تنوعها ضمن معادلة محكمة يعبر عنها تعبيرا مقتضبا ربما فى مقدمات كتبه وأحيانا فى بطون كتاباته. ومن رؤية كلية كامنة ونظرة شبكية للعوالم الحضارية تنبع رؤيته للحقل التراثى الذى اخترناه موضوعا

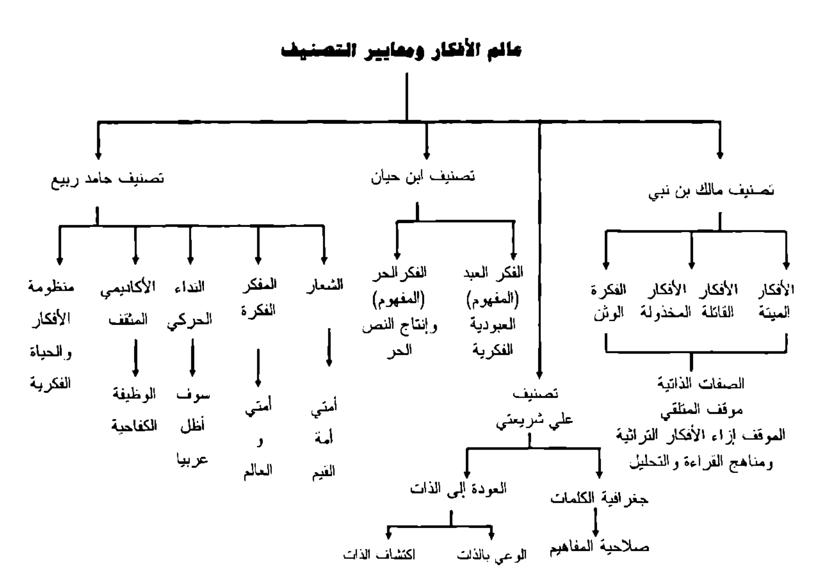
نشير فيه إلى الإسهام الربيعى، والذى اختاره هو بوصفه أحد أهم اهتماماته بل خاتمها ضمن إنتاج بحثى وفكرى ممتد ومتنوع فى مجالاته وموضوعاته.

ضمن تفحص هذه القراءات لرؤية كلية تأسيسية ومؤسسة فى آن، تأتى هذه الأشكال لتقدم بعضا من تصوراته ومدركاته فى إطار هذه الرؤية الكلية.

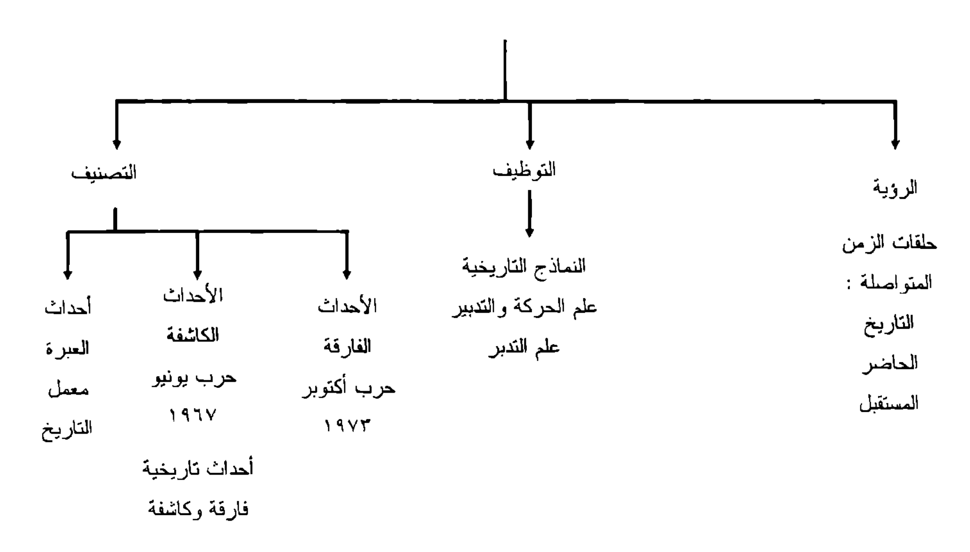
الرؤية الكلية والنظرة للوجود



عالم الأفكار ومعايير التصنيف

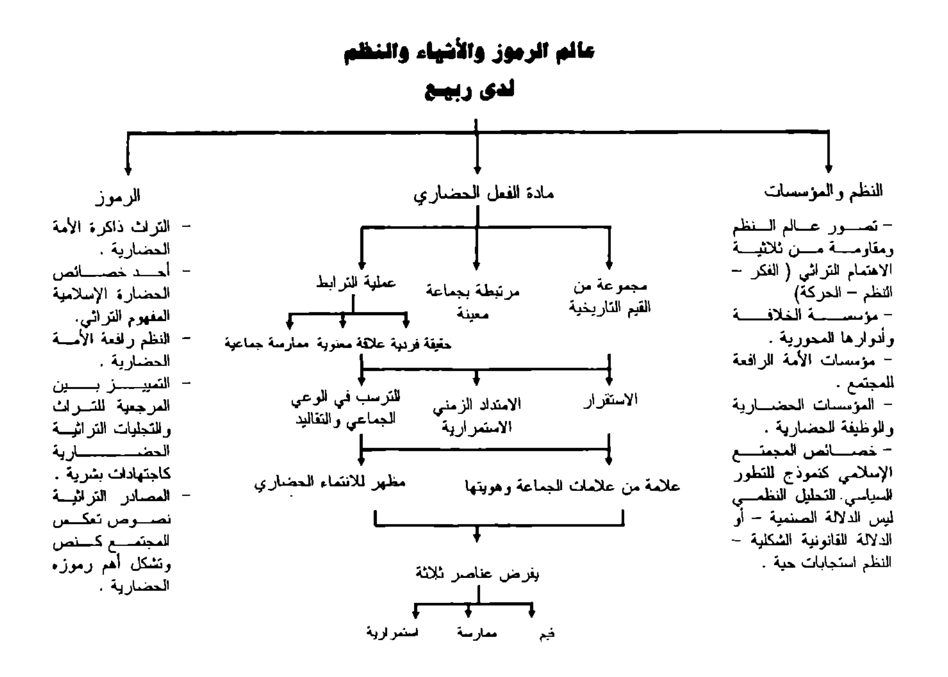


عالم الأحداث



عالم الأشخاص

- عالم أشخاص التأثير
  - حسن البنا
  - الأستاذ الإيطالي أرانجورويز
- عالم أشخاص الصفات
  - فيخته وحديث إلي الأمة الألمانية
    - سافيني
    - مومسن
  - فلاسفة عصر الإحياء الإيطالي وعلي رأسهم ماتزيني
  - كاتون العجوز (الرومان)
  - بركليس (اليونان)
- عالم أشخاص الاهتمام
  - الفكر السياسي العربي
    - المفكرون
    - المؤلفون
  - الفكر السياسي الأسلامي
    - المفكرون
    - المؤلفون



والرؤية الكلية للعالم هى من المكنون الكامن ومن التضمين السارى فى إنتاج د. ربيع، ومن أهم تجلياتها الأطر الكلية. فكما سبقت الإشارة، فإن الرؤية الكلية (الرؤية للعالم) لأستاذنا الدكتور حامد ربيع إنما تشكل البنية الأساسية التى تحدد خريطة مهمة ناظمة بين مجموعة من الأطر لكل منها مكانة ودور، ولها وظيفة فى تكوين نسيج هذه الأطر ضمن نسق وسياق متكامل ومتكافل، أطر خمسة تستند إلى هذه الرؤية الكلية السابقة (رؤية العالم) تنبثق عنها، وترد إليها، ردا جميلا ومكينا فى آن.

أول هذه الأطر الإطار المرجعى: وهو إطار بدوره لإطار كونى وجودى وتكوينى. إنها النظرة إلى الوجود، تلتئم معها نظرة إلى المعرفة والقيم، والواقع والتاريخ والمستقبل. إنها عناصر الساحة الحضارية جميعًا، ساحة الفعل الحضارى التى تشكل مجال الفعل والفاعلية والتفعيل.

ثم يأتى **الإطار النظرى** الذى يشكل عناصر الاهتمام الفكرى، و لا يمكن أن نراه إلا مستندا إلى الإطار المرجعى يغترف منه، ويطرح تساؤلاته استنادا إليه. وهنا تندرج

الأمور ضمن دوائر ثلاث تتقاطع وتتحاور لتشكل فى النهاية سياقات نظرية وتنظيرية : التراث السياسى، والتراث الإسلامى، والتراث الإنسانى.

ومن رحم الإطار النظرى تتولد عنه، وتشتق منه أطر ثلاثة مشدودة إلى أصل الإطار المرجعى ونابعة من دوائر اهتمام الإطار النظرى.

الإطار التحليلى: قد يكون أهمها، يتعلق بفحص كل العمليات الكبرى المتعلقة بدائرة التحليل:

المصادر، وحدات التحليل، مستوياته، أدواته، منهجيته، ومناهجه، التحليل النصى بوصفه أداة مهمة اعتمدها أستاذنا الدكتور ربيع، واهتممنا بها وحاولنا تطويرها، وقمنا بجهود فى تطبيقها. وفى هذا البحث نحاول تطبيقها على هذا النص المهم لأستاذنا رحمة الله عليه. اهتمام ربيع بكل ذلك لم يكن ليمنعه من ضرورات التعرف على أصول التحليل التكاملى والبينى الذى طالما نبه إليه وأكد عليه. المصادر فى رؤية د. ربيع مساحة متسعة ومتنوعة ومجال خصب وجب التعرف على خريطته بعدل وصدق وجهد واجتهاد، ووحدات تحليل تتعدى وحدات التحليل التقليدية يربطها بمجال اهتمامه فى التراث السياسى الإسلامى (وحدات التحليل الحضارية والفكرية والجماعية، وكذا تقديره أن الأمة من أهم وحدات التحليل على الإطلاق)، ومستويات التحليل يشير إلى أهمية التمازج بين التحليل الكلى والجزئى (الماكرو والميكرو) وكل جهة ووجهة، ومسار ومقصد. وأدوات التحليل كثيرة حاول أستاذنا أن يطور الرؤية لبعض منها. . هذا شأن أستاذنا. . لم يحول فى يوم من الأيام الأداة إلى غاية، بل ظل يتعامل معها بوصفها وسيلة لا ترتجى إلا بمقدار ما تحقق من غاية أو قصد (تحليل النص ـ تحلبل الخطاب ـ تحليل المضمون) كما يشير إلى النماذج التاريخية بوصفها أداة تحليلية تعبر عن أحد أصول التعامل المعملى مع الساحة الحضارية والمختبر التاريخى.

ومن ثم يعتمد أستاذنا منهجية للتحليل تتكامل وتقفز إحداها لتشكل نقطة البدء أو الأساسى وتناول معها الأخريات ضمن نسيج بحثى محكم. ها هو ذا يسترشد بمنهاجية التحليل التاريخى والحضارى، ومنهاجية: التحليل السياسى التى لم يرها إلا

فى محضنها الاجتماعى، وبدا له أن يهتم بالتحليل السلوكى لرؤية قيمة مطورة لهذا التحليل حتى يليق بالتعامل مع المصادر والمجالات التراثية. وهو ضمن سياق رؤية متفحصة فى عالم المنهاجية يحيلنا إلى ضرورات تأسيس وتأصيل لعلم التدبر وعلم الحركة لدراسة الممارسات والظواهر الحادثة والمتولدة والمتجددة والتعرف على معنى التدبر والتدبير بما يوحى إلى ضرورة الاهتمام بدراسات المستقبل وفق أصول رصينة ومناهج نظر مكينة. . وهو يعلن المرة تلو المرة أن علوم التدبر والتدبير وجد بذورها، بل والمفهوم الذى آثره على غيره من مفاهيم، وجد كل ذلك فى التراث الإسلامى، الذى نظر إليه بكل اعتزاز و إجلال، فلم تكن علوم الغرب التى نهل منها ما استطاع، مانعة له من نقدها، ومن إظهار معايبها، ومن قدرات فى التنقيب والبحث عن درر التراث المكنون نافضا عنها كل حجاب ناقدا كل من يجادل للتقليل من قيمتها أو قيمها.

أستاذنا ربيع متخلصا من كل شعور بالدونية حيال تراثه، أو بالانبهار حيال تراث الغرب، وجد ضالته فى أداة منهاجية عدل، مارسها باستقامة منقطعة النظير. إنها المقارنة المنهاجية التى تمتد لتشمل دراسة النماذج الحضارية الكبرى بعدل وموضوعية، والمقارنة فيما بينها بتجرد العالم ومصداقية المنهج ورشد الممارسة، مسترشدا بأن «العدل» ليس مجرد قيمة ترتبط بحضارته ولكنها قيمة يجب أن تسكن بحثه العدل القاصد إلى الحق والحقيقة، ممارسا رؤية نقدية واسعة ولكنها أصيلة تستند إلى الحجج والبراهين والمنهاجية. المنهاجية المقارنة يكمن عدلها فى شمولها، والنظر العميق.

أما عن التحليل النصى فإن أستاذنا يحيلنا إلى مجموعة من القواعد ينبهنا إليها. . كما يرشدنا أيضا إلى أن هذا من الموضوعات التى تستحق المراكمة، كما يجدر بالباحثين أن يفصلوا بينها ويستندوا إليها فى نماذج تطبيقية. حاولنا ذلك ما استطعنا مستلهمين بعض إشارات مهمة دلنا عليها. ها هى ذى القراءة العالمة التى تشتمل على «خرائط وطبوغرافيا النص - المفاهيم والكلمات المفتاحية، العبارات المرجعية، السياقات الحجية، المسكوت عنها، شبكة الإسنادات المرجعية. . إلخ». وتتكامل مع القراءة العالمة القراءات الجامعة سواء تعلق ذلك بجامعية المؤلف، أو جامعية الفكرة، أو جامعية المقارنة فى سياق يتعرف على جامع النص والنص الجامع وعملية الاستدعاء

النصى إلى غير ذلك من أمور يمكن أن تشهد قراءات متنوعة ومبدعة ضمن هذه الدائرة المهمة.

ويستكمل مثلث القراءات تلك بالقراءة الفاعلة والمتفاعلة. قراءة النص ليست رياضية ذهنية أو فكرية، أو أنها قراءات الرفاهة البحثية. هى أبعد من ذلك بكثير. هى قراءة هادفة إلى الاعتبار والاستثمار، (اعتبار فى قراءة نماذج مضت، والاستثمار ضمن قراءات جدت واستحدثت، ترى الواقع من خلال نصوص سبقت لا تزال تعطى وتفيض). وهى قراءات تضفى على النص مستلهمة بعضًا من فيضانه وعطاءاته. بل هى أبعد من ذلك قد تتواصل مع الحلقة المستقبلية فى تصور الزمن فى إطار قراءات «التدبر والتدبير» إنها جملة من القراءات تشكل قيمة مضافة للنص إلحاقا بقيمته الذاتية (إمكانات ومكنونات ومكانة).

هذا الإطار التحليلى لا تكتمل عناصره إلا بتكامل فيما بينها، نظما واتساقا وأنساقا، التحليل التكاملى ليس وصية يلقيها د. ربيع، بل هى من أصول المنهج الذى يقتضى تكافل القراءات والرؤى لتحقق عمقا وشمولا فى الرأى والرؤية وتأصيل مناهج نظر سديدة ومكينة للظواهر موضع الدراسة.

هذا الإطار التحليلى لا يمكن أن يكون منتجا إلا بالتعرف على مواده وعناصر تركيبه. إنها المفاهيم التى تشكل وحدات التعامل ضمن عمليات الاتصال والتواصل البحثى... المفاهيم لدى الدكتور ربيع لم تكن مسألة تتعلق بافتتاح البحث بتحديدها أو تعريفها.. إنها أبعد من ذلك يعرف لها د. ربيع حق قدرها. إنه يشير لجهاز متكامل.

مفاهيم تأسيسية يؤسس عليها مفاهيم أساسية، ومفاهيم مؤسسة..، ومفاهيم تحليلية، وأخرى حضارية كلية، وتتفرع عنها بعض مفاهيم أخرى وتتولد عنها.. بل وجدنا كثيرا من المفاهيم يقف أمامها موقف الناقد والناقض، وموقف الكاشف عن بعض معايبها فى بنيتها ووضعها.. كما ينبه إلى جملة من الأخطاء فى حملها ونقلها... بل والأخطار فى استعمالها.. كما يحذر كثيرا من أزمات قد تطول المفاهيم، بعضها يأخذ بخناق بعض (أزمة الوضع والبناء، أزمة الحمل و النقل، أزمة الاستخدام والاستعمال..).

كثيرا ما يقف د. ربيع عند مفاهيم غريبة شاعت فى الاستخدام ترتبط بمجال الاهتمام وزوايا البحث، يُشَرِّح المفاهيم ويُرَشِّحها.

ويقدم ربيع نماذج من مفاهيم عدة.. حق له أن تسمى بالمفاهيم الربيعية.. أو المعجم الربيعى، ومعجم ربيع الذى لم يكتمل.

ربيع وكأنه يستلهم مالك أو ابن حيان أو شريعتى، ينضم إليهم جميعا فى التنبيه على مفاهيم الأفكار القاتلة، وتلك الميتة، وتلك المخذولة، ومفاهيم الفكرة الوثن ومفاهيم الصحة والصلاحية.. كثيرة هى التصنيفات التى يمكن أن نرصدها ضمن خريطة الجهاز المفاهيمى للدكتور ربيع.. هذا ما ينضم فيه ربيع إلى مالك بن نبى. أما ما قد يستلهمه من ابن حيان فإنه يشير إلى الكلمات العبدة، والكلمات الحرة.. ومن ثم قد يشير وبغير عنت إلى «المفاهيم الحرة، والمفاهيم العبدة، والكلمات الحرة..» حينما تستعبد الكلمات أصحابها فتصير مفاهيم تابعة لا نابعة، وحينما تتحرر المفاهيم فتشير إلى حرية الإنسان واختياره وإراداته وقدراته وعزته وكرامته.

إنه يعبر عن مفاهيم التحدى والمقاومة والعزة فى مواجهة مفاهيم خانعة يائسة مستسلمة وأخرى طاغية ظالمة، كيف يواجه أصحاب الفريقين الخانع والطاغى.

خريطة المفاهيم تحتاج منا إلى قراءات متأنية فى مفرداتها ومنظوماتها، فى مناهج بنائها ودواعى تحديدها وربما تجديدها.

وضمن هذه الأطر يقع **الإطار التفسيرى** الذى يكمل مثلث الأطر المولدة عن الأطر المرجعية والنظرية، إن حامد ربيع لا يهتم فقط بمداخل التفسير، بل هو بوصفه أستاذاً فى النظرية السياسية والتنظير السياسى، اهتم بهذا الحقل وتخصص فيه، يهتم بقواعد التفسير الكبرى يبنى الرؤية ويحدد الموقف ويؤصل الحكم ويفسر السلوك.

خرائط بعضها من بعض تتكافل فى بيان الرؤية والمنظور، والقراءة والتحليل نقدمها تباعاً فى أشكال متراكمة:

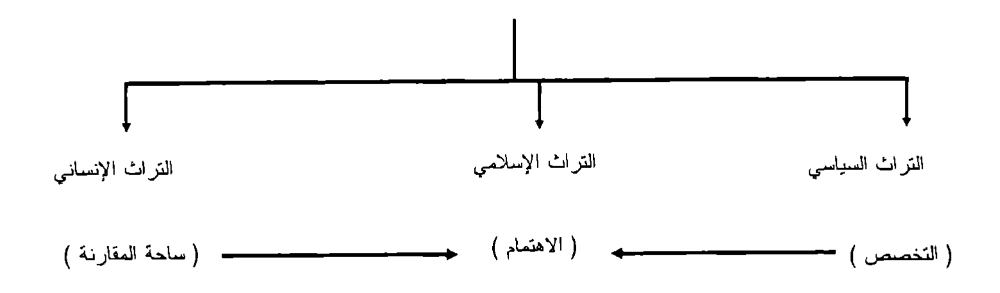
الأطر الكلية

- الأطر الرجعية
  - التكويني
  - المعرفي
  - الواقعي
  - التاريخي
  - المستقبلي
- الأطر النظرية
  - التراث السياسي
  - التراث الإسلامي
  - التراث الإنساني
- الإطار التحليلي
  - المصادر التراثية (مجالات التحليل)
  - وحدات التحليل
    - الحضارية
    - الأمة
    - الجماعية
    - الفكرية
  - مستويات التحليل
  - أدوات التحليل
    - تحليل النص
    - تحليل الخطاب
    - تحليل المضمون
    - تحليل النماذج التاريخية
  - منهجية التحليل
    - التحليل التاريخي والحضاري الاجتماعي
    - التحليل السياسي
    - التحليل السلوكي
    - علم الحركة والتدبر
  - التحليل النصي
    - القراءة العالمة
      - خريطة وطبوغرافيا النص
      - المفاهيم والكلمات المفتاحية
      - العبارات المرجعية
      - المسكوت عنه
      - الحجج
      - شبكة الإسنادات المرجعية
    - القراءة الجامعة
      - الجامع بالمؤلف
      - الجامع بالفكرة
      - الجامع بالمقارنة
    - القراءة الفاعلة
      - قراءة الاعتبار والاستثمار
      - قراءة الواقع والمستقبل
  - التحليل التكاملي
- الإطار والجهاز المفاهيمي
  - المفاهيم التأسيسية
  - التحليلية
  - الحضارية
  - الفرعية
  - المولدة
  - الربيعية
    - الجامعات الحضارية
    - أمتي والعالم
    - السياسة بناء الحضارة
- الإطار التفسيري
  - قواعد التفسير
  - مداخل التفسير

الإطار المرجعي لحامد ربيع

- إطار المرجع
  - الإطار التكويني
    - الوجود وتصوره ورؤية العالم
    - الخبرة الإنسانية
  - الإطار المعرفي
    - ماهي المعرفة
    - ماذا أعرف
    - لماذا أعرف
    - كيف أعرف؟
    - الخبرة المعرفية
  - الإطار القيمي
    - ماهي القيم
    - لماذا القيم
    - إطار القيم
    - نظام القيم والعلاقات
    - نظم القيم
  - ← وضوح الرؤية ووضوح الدور
- الساحة الحضارية
  - السياق الواقعي
    - الواقع
    - وإشكالاته
    - وأزماته
    - الوعي بالواقع
  - النماذج التاريخية
    - التاريخ وأدواره
    - معمل تجريبي
    - وظيفة الاعتبار
    - الوعي التاريخي
  - المرجعية المستقبلية وتأسيس علم التدبر
    - المستقبل
    - الإمكانية
    - المكانة
    - المكنون
    - المكنة
    - التمكين
    - علم الحركة والتدبر
    - الوعي بالمستقبل
  - ← الوعي الجماعي
- ← أمتي والعالم

أمتي والعالم



بين إطار مرجعي يمثل الشبكة المرجعية، وإطار نظرى وتنظيرى يتحرك صوب المجال الذى يشكل بؤرة الاهتمام، يتولد كما سبق الإطار التحليلى للنص الربيعى والذى يتضمن مجموعة من كليات التحليل يمكن الإشارة إليها ضمن منظومة متكاملة :

المصادر التى تمثل الساحة التحليلية الممتدة لدائرة الاهتمام، والحديث عن المصادر يحدد الأهمية والدواعى والأسباب للبحث فى نقل التراث السياسى الإسلامى، كما يحدد خرائط المصادر، التى تشير إلى سعة الساحة التى تتعلق بالمصادر وإمكانات التعامل معها.

نوضح ذلك فى شكلين مهمين :

- مصادر التراث السياسى الإسلامى : الدواعى.
- مصادر التراث السياسى الإسلامى : خريطة المصادر.

ثم نشير فى ثلاثة أشكال أخرى حول :

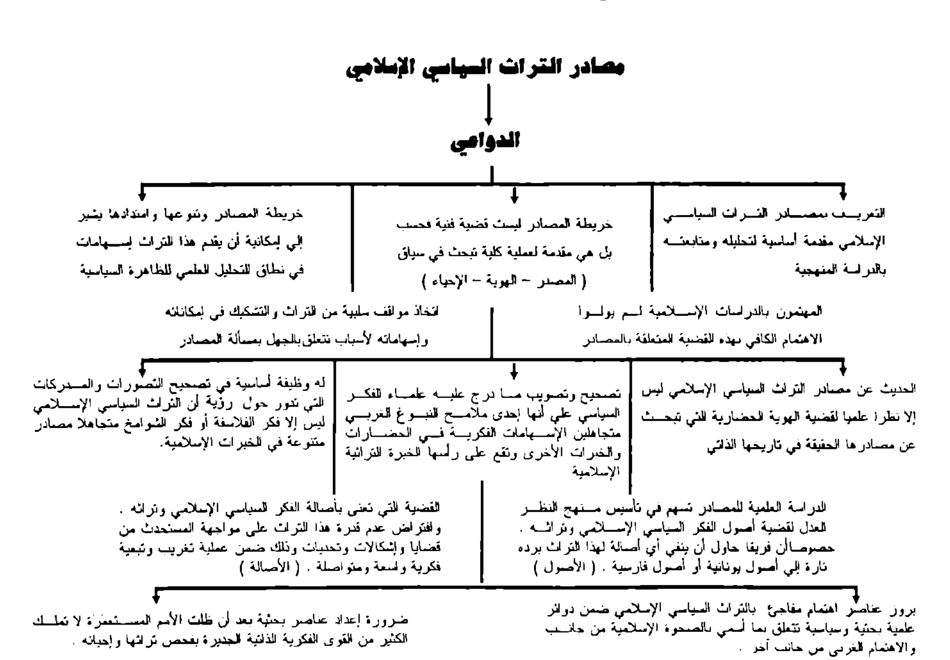
- وحدات التحليل ومستوياته والتى مثلت خروجا على ما شاع من وحدات تحليل تقليدية. سنرى فى النص الربيعى وحدات تحليلية تتعلق بالحضارة والأمة والفكرة. ها هو ذا ربيع يذكرنا بأنه لا بد من البحث عن وحدات تحليل ملائمة، وكفؤة للتعامل مع التراث السياسى الإسلامى.

ثم **منهجية التحليل** والتى تتكامل عناصرها ، هذا الجمع بين هذه المداخل والمناهج والاقترابات مثل عبقرية ربيعية من الناحية المنهجية حينما يؤلف بين المختلف ، فى ثقة وعمق يسكن الأطر المنهجية فى مكانها العدل لتحقيق مقصودها العدل ، ويطور ويطوع ويكيف ضمن قواعد صارمة من اللياقة المنهجية .

والمناهج لا بد أن تفرز أدواتها التحليلية ، ولياقة الأداة من لياقة المنهج ، وإمكاناتها إنما تكمن فى كفاءتها ومناسبتها للحقل موضع البحث والميدان للعمل العلمى ، وعلى تعدد الأدوات بدا لنا أن نتوقف مليا عند أداة التحليل النصى .

أشكال ثلاثة تكمل مع قضية المصادر شبكة التحليل :

المصادر ، وحدات التحليل ومستوياته ، منهجية التحليل ، أدوات التحليل .



خريطة المصادر

مصادر التوثيق (الوثائق والآثار)

- الخطب
- الرسائل
- المحاورات (المناظرات)
- الكتب الموسوعية
- الكتابات الفكرية المساقة
- الكتابات السياسية نصائح للملوك مرايا الأمراء كتب الحكمة السياسية
- كتب الإدراك السياسي المتداول
- مصادر التعامل الدولي (كتب الدعوة والجهاد .. إلخ)
- الفتاوي
- الوثائق المجتمعية مثل (حجج الوقت)

المصادر المعاصرة الأصول لدائرة الاهتمام

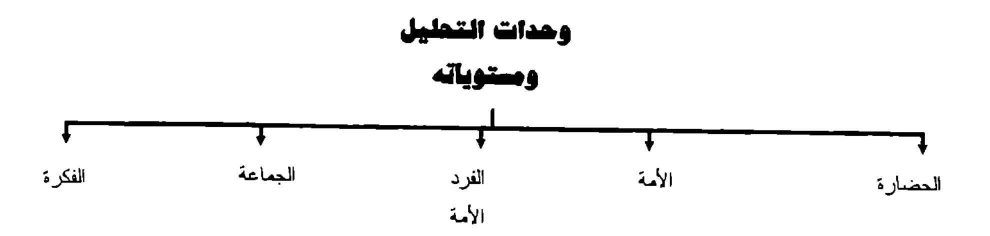
- الفكر السياسي الإسلامي المعاصر
- الكتابات الغربية في العلوم الاجتماعية وأدوات البحث
- الفكر الاستشراقي ومدارسه المتنوعة

- التقاليد العربية السابقة علي الدعوة
- المبادئ والمفاهيم الواردة في القرآن والسنة والسيرة .
- الحضارات الأخري الكبري التي انفتحت عليها تقاليد الممارسة العربية الإسلامية
- الوقائع والنماذج (التاريخية – الفكرية – النظمية فضلا عن نماذج الممارسة السياسية) (الفرق – المفاهيم – النظم والمؤسسات)
- المراجع المتعددة والخادمة لدراسة التراث السياسي الإسلامي

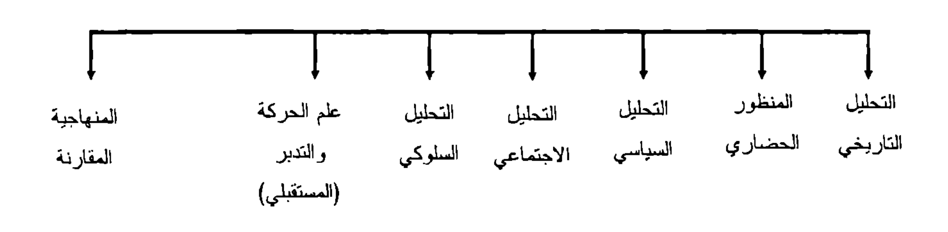
- مصادر اللغة العربية :
  - المعاجم
  - الكتابات الأدبية
  - الحكايات والقصص
- كتب التفسير وشرح السيرة والسنة
  - التفاسير التراثية
  - التفاسير المعاصرة
  - الكتابات المعاصرة حول المصدرية للمرجعين : القرآن والسنة
- كتب التاريخ كمصدر معملي واستقاء عناصر النماذج التاريخية للممارسة السياسية
- الكتابات التي تعين الفهم الحقيقي للديانة الإسلامية التي تعلف بمدركاتها جميع المصادر والأصول
- كتابات الفقه وعلم الأصول بما يمكن من إبداع أدوات منهجية صالحة لدراسة التراث السياسي الإسلامي

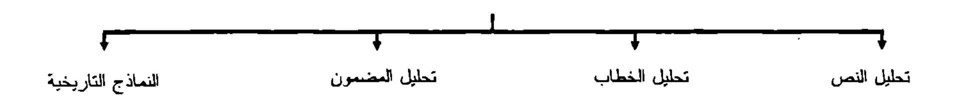
القضية الفكرة المعلومة الحدث . إلخ. ← يفرض مصدره ← المصدر يفرض . منهجه ← في النظر التناول التعامل ← المنهج لابد أن ينتظم ضمن ← خطرات قواعد أحديات تطبيقات ← أصول اللياقة المنهجية . ← لياقة المصدر لياقة الأداة لياقة الأداء

وحدات التحليل ومستوياته



منهجية التحليل





ماذا إذن عن تحليل النصوص، وأداة التحليل النصى التى يمكن أن نلقيها فى قلب النص الربيعى، فتكشف المكنون، ولا تقف عند بنية النص السطحية، ولكن تحاول الغوص فى البنية الدلالية العميقة للنص، تفك شفراته، وتحدد بنياته.

إنها أبعد من ذلك. لا بد أن تحدد أفق النشاط القرائى:

ما مرتكزات النص (العنوان - الاستهلال - الختام) إنها واجهة النص؟

وماذا يقول النص (الخريطة)؟ ومن يقول؟ وكيف؟ ولمن؟ ومتى؟ وأين؟ ولم؟ ومن أين يستقى مصادره؟ ولماذا أقيم النص؟ وما أهدافه وغاياته ومراميه ومقاصده؟ وما الذى لم يقله (المسكوت عنه)؟ وما إمكانات النص وقدراته؟ وما جوانب فاعليته (قيمة وتأثيرا وتجديدا) و ما إسهاماته فى بناء تراكم الأچندة البحثية، بما يستدرك الحاجات بل والقدرات البحثية للأمة؟

هذا نقدمه فى شكل مهم يربط بين كل تلك الأسئلة، ضمن إجابات تلغرافية ليكتمل أفق القراءة الهادف إلى النص، يفرض علينا تناول:

- النص وحدة تحليل.
- وأداة تحليل النص.
- وعملية التحليل النصى.

ضمن أشكال ثلاثة متتابعة توضح السياقات والخطوات المنهجية المرتبطة بالتحليل النصى:

وأرفقنا ذلك بشكل مهم حول إسهامات حامد ربيع فى عملية النص وإرشاداته فى هذا المقام.

أفق النشاط القرائي للنص

ما	مرتكزات النص؟ العنوان الاستهلال الختام	الواجهة	مدخل لدراسة التراث السياسي الإسلامي – الإهداء :الوظيفة والدور – التفكير بالمستقبل وعلم التدبر
ماذا	يقول النص ؟	الخريطة	مقدمة – التعريفات – المصادر والخبرات والمناهج – المفاهيم – النماذج الفكرية – إحياء التراث
من	يقول النص ؟	المؤلف	حامد ربيع (الوظيفة الكفاحية للعالم) – خبير السلطة – مجال الاهتمام والتأثير (أمتي والعالم)
كيف	يقول النص ؟	المنهاجية والأدوات	تحليل النص – تحليل الخطب – تحليل المضمون – النماذج التاريخية – المنهاجية المقارنة – الدراسات المستقبلية
لمن	يقول النص ؟	المخاطب	الباحثون – المثقفون – الأكاديميون – المهتمون – القيادات الفكرية والسياسية – مخاطبة هؤلاء عبر الأمة
متى	يقول النص ؟	الزمان	اهتمامات مبكرة بالتراث السياسي الإسلامي – غير منظمة – سلوك المالك عمل رائد – الأزمة وإحياء التراث
أين	يقول النص ؟	الفضاء والبيئة	**الأمة في العـــــــــــالم – الأمة والعــــــــــــــــالم**
لم	يقول النص ؟	الرسالة والوظيفة	الوظيفة الكفاحية للعالم – خبير السلطة – أمتي ... – سوف أظل عربيا
من أين	يستقي النص ؟	المصادر	مصادر التكوين والتخصص – مصادر الاهتمام واتساعها وتنوعها وامتدادها – المرجعية
لماذا	أقيم النص ؟	الأسباب الداعية	الاهتمام بالتراث بعد شيوع الجهالة به من أهله والتجهيل به من غيرهم –إحياء التراث
ما	أهداف النص ؟ غايات مقاصد	المقاصد	الدراسة العلمية والمنهجية للتراث – العودة إلى الذات وأهمية اكتشافها – مكانة الأمة وتراثها في الإنسانية
ما الذي	لم يقله النص ؟	المسكوت عنه	" ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة " ، معادلة الخروج من الأزمات : الإرادة – العدة وتنوعها ..
ما	إمكانات النص ؟ قدرات	الوزن والمكانة	النص المعطاء – النص الفياض – النص المنفتح – النص المتجدد – النص الفاعل والفعال
ما	جوانب النص ؟ فاعلية	القيمـــة والتـــأثير والتجديد	الفاعلية – الاستمرارية – القابلية للتجدد – القدرات على العطاء – التأثير – تنوع جهات الخطاب وامتدادها
ما	إسهامات الـنص في بنـــاء تــراكم الأجندة البحثية ؟	الإشكالات	ضرورات التراكم البحثي – الاهتمام التراثي – التأهل للممارسة البحثية التراثية – الأجندة المفتوحـــة ـــ التـــراث معين لا ينضب

وحدات التحليل النصي وطرائقه

- فئة المصادر ذات النوعية الواحدة
- الأمة كوحدة تحليل
- الفكر وحدة تحليل
- الفكرة والقضية
- النص وحدة تحليل
- آلية استدعاء النصوص
- المسكوت عنه في النص بأنواعه ومضامينه وسياقاته
- قراءات التكافل في النصوص وأصول القراءة الجامعة
- العبارات المرجعية في النص
- القراءة التي تتعلق بالمفاهيم الكبرى (النص الهادف إلى بناء مفهوم) الكلمات المفتاحية
- شبكة الإسنادات المرجعية
- خرائط النص ومدركاته (طبوغرافية النص)
- سياقات النص
  - السياق الداخلي (اللغوي)
  - السياق الخارجي (بيئة النص)
  - السياق المتعلق بالسابق واللاحق (التراكم العلمي والفكري)
  - السياق في إطار تسكين النص في فئته والتعرف على سماته وخصائصه
- النص كرسالة اتصالية
- منهجية الخصوص والعموم

أداة تحليل النص

مفهوم النص

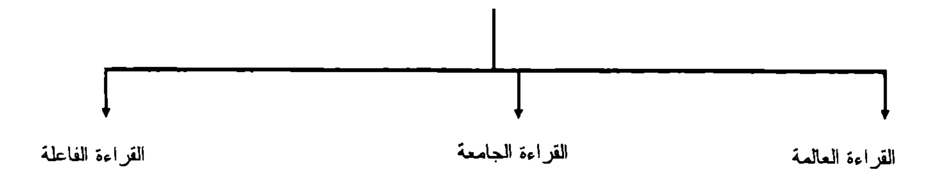
مفهوم عملية تحليل النص وحدة تحليل

بنية النص	سياقات النص	النص كرسالة اتصالية	التلقي
التحليل (البنيوي)	السياق الداخلي للنص (السياق اللغوي)	نظريات التلقي	تناص المؤلف
التحليل اللغوي والفيلولوجي	تحليل السياق الفكري للمفكر الواحد في كتاباته	المرسل	(الوحدة الفكرية)
التحليل الطبواغرافي (العناصر)	تحليل السياق الخارجي البيئة والظرف التاريخي	الرسالة	(الثبات والتغيير)
التحليل المفاهيمي		الأداة	تناص الفكرة والمجال
لتحليل الحجاجي		الهدف	تناص الجمع والمقارنة
تحليل المضمون وإشكالاته		... إلخ	

نظرية التلقي في القراءة وفعل القراءة

القراءة العالمة	القراءة المقارنة والجامعة	القراءة الفاعلة التوظيف للنص
التعلم على النص ومنه	(الائتلاف والاختلاف)	(عصره وعصرنا)

عملية التحليل النصي



حامد ربيع وتحليل النص

القراءة الأولي
فهم الذي قاله الكاتب وأعلن عنه بصراحة ووضـوح
(بناء وبنية النص)

القراءة الثانية
فهم الذي لم يقله الكاتب وكان يريد أن يقوله
(المسكوت عنه في النص)

القراءة الثالثة
فهم وتحديد الذي يريد أن يقوله الكاتب بدلالات مختلفة غير مباشرة من خلال ألفاظه وتعبيراته دون أن تعلن عنه تلك الألفاظ أو تعبر عنه .
(القراءة الفكرية السياقية الحضارية)

↓

خصوصية النص السياسي

- حاجة النص السياسي إلى متابعة القراءات وتفاعلها
- الوظيفة العملية الكلية (التوظيف والتشغيل)
- النص السياسي تتجمع فيه خطابات أربعة
- الأساليب المتخفية والحاجة إلي المداخل المتتابعة والقراءات المتعمقة
- وضع النص في الاطار العام للفكر السياسي الإسلامي
- المقتضيات لعملية إحياء التراث
- ضرورات القراءات المتميزة من خلال عمليات فكرية متنوعة .. أساسها التجدد وربط المفاهيم والوقائع بدلالتها الخفية

↓

الجمع بين القراءات ووظائف تحليل النص

- الوظيفة اللغوية ← التحليل اللفظي
- الوظيفة التاريخية ← التحليل التاريخي
- الوظيفة السياسية ← التحليل السياسي

↓

الوظيفة الحضارية لتحليل النص السياسي التراثي والفكري

ضمن سياق التحليل النصى، تخيرنا إذن أن نتوقف ببعض من التفصيل عند مَعْلَمَيْن لا يجب أن نمر عليهما مرور الكرام:

المعلم الأول: هو واجهة النص وصدره.

والمعلم الثانى: هو تكافل القراءات للنص.

القراءات المتعددة (القراءة العالمة، والقراءة الجامعة المقارنة، والقراءة الفاعلة)، ومحاولة الجمع بينها كلما أمكن وما استطعنا إلى ذلك سبيلا، ذلك أن الجمع بينها أولى والتفاعل فيما بينها أكمل وأعمق وأوضح.

أما عن صدر النص وواجهته، فهى محاولة للقراءة فى تصدير النص والاستهلال فيه، لما يُعَدّ هذا وذاك مدخلا للنص، وهو غالبا ما يكون من مقصود المؤلف أن يكثف فيه المعنى، ويدل القارئ كيف يقرأ النص، وبأى روح. . إنه يحدد له وجهة القراءة. . أو قبلة القراءة للنص، إذ يؤم النص، داخلا محرابه وفق قواعد معينة وأصول مرعية.

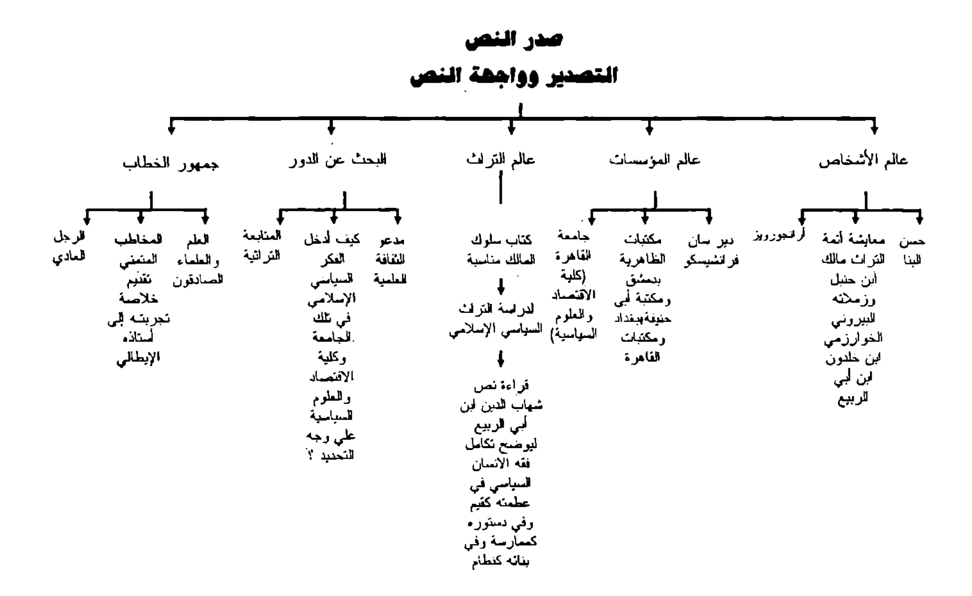
هذا الأمر نعالجه ضمن شكلين:

الأول: صدر النص: التصدير وواجهة النص والذى اشتمل على عناصر كثيرة برغم أنه لا يتعدى الصفحة ونصف الصفحة، حدد فيه بكثافة:

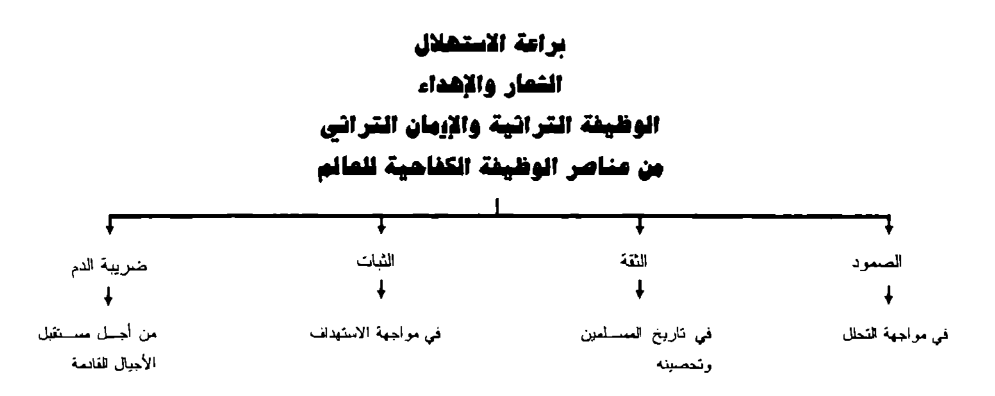
عالم أشخاص، وعالم مؤسسات، وعالم التراث، وحدد الدور المباشر وجمهور الخطاب. . . !!

الثانى: براعة الاستهلال: الشعار والأداء والذى حمل الوظيفة التراثية و الإيمان التراثى والذى عده المؤلف من عناصر الوظيفة الكفاحية للعالم. هذه الكلمة التى تعد من مأثورات حامد ربيع.

ثم نتوقف عند المعلم الثانى المتتبع للقراءات المتكافلة.



صدر النص
التصدير وواجهة النص
عالم الأشخاص
عالم المؤسسات
عالم التراث
البحث عن الدور
جمهور الخطاب
حسن البنا
معايشة أئمة التراث مالك ابن حنبل وزملائه البيروني الخوارزمي ابن خلدون ابن أبي الربيع
أرانجوزويز
دير سان فرانشيسكو
مكتبات الظاهرية بدمشق ومكتبة أبي حنيفة ببغداد ومكتبات القاهرة
جامعة القاهرة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية)
كتاب سلوك المالك مناسبة
لدراسة التراث السياسي الإسلامي
قراءة نص شهاب الدين ابن أبي الربيع ليوضح تكامل فقه الانسان السياسي في عظمته كقيم وفي دستوره كممارسة وفي بنائه كنظام
مدعو الثقافة العلمية
كيف أدخل الفكر السياسي الإسلامي في تلك الجامعة. وكلية الاقتصاد والعلوم السياسية على وجه التحديد ؟
المتابعة التراثية
العلم والعلماء الصادقون
المخاطب المتمني تقديم خلاصة تجربته إلى أستاذه الإيطالي
الرجل العادي



براعة الاستهلال
الشعار والإهداء
الوظيفة التراثية والإيمان التراثي
من عناصر الوظيفة الكفاحية للعالم
الصمود
في مواجهة التحلل
الثقة
في تاريخ المسلمين وتحصينه
الثبات
في مواجهة الاستهداف
ضريبة الدم
من أجل مستقبل الأجيال القادمة

(١) الخريطة الكلية للنص

عناصر الرؤية التراثية الربيعية

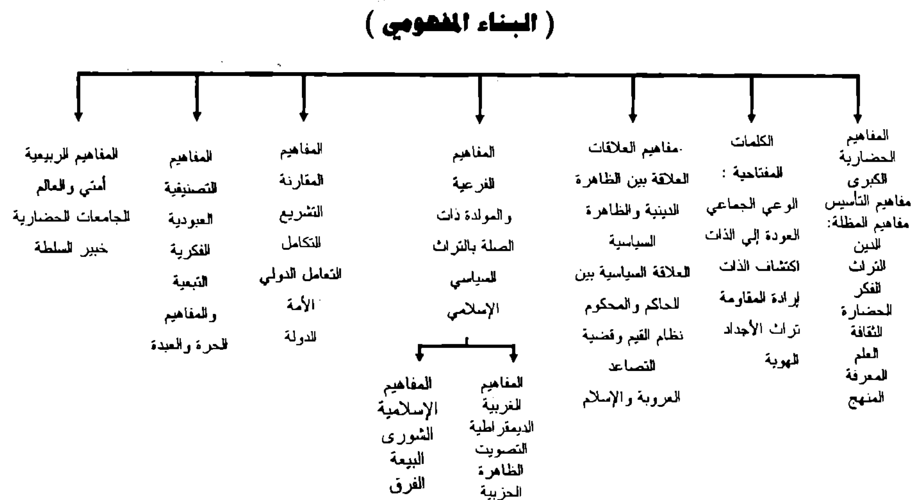
مدخل لدراسة التراث السياسي الإسلامي

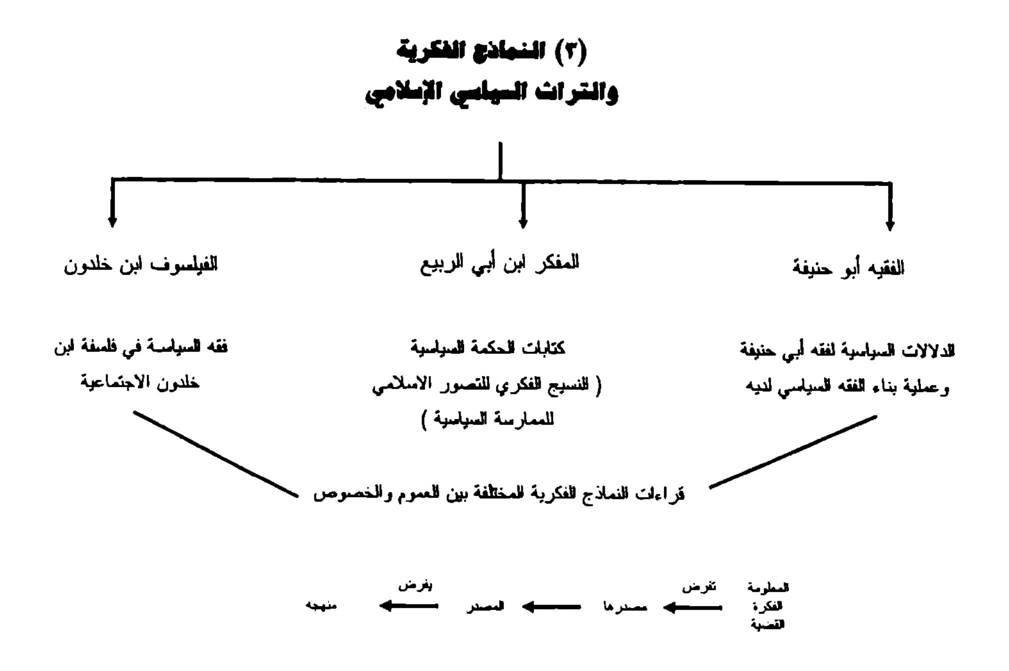


(٢) الإطار المفاهيمي

لحامد ربيع

(البناء المفهومي)





أولاً: القراءة العالمة فى النص

القراءة العالمة للنص تعنى التعلم من النص حتى يصير القارئ عالمًا به (سماته الأساسية ومفاصله الفكرية، وبنيته الكلية، وأهدافه القريبة والبعيدة) كما تعنى الدخول مع النص فى حالة معايشة تجعل كل الأطراف ضمن حالة اتصالية، ودورة اتصالية كاملة.

النص بوصفه رسالة اتصالية تفاعلية بين العناصر المختلفة والمتنوعة، عملية يجب رصدها وبخاصة لو كان النص يعالج قضية نظن أن النقاش حولها لم يحسم وإن بدت تسير مساراته فى طريق الوعى وتأسيس بنية فكرية داعمة.

تشتمل هذه القراءة العالمة على جملة أو إن شئت الدقة حزمة أو مصفوفة أو منظومة من القراءات الفرعية التى تكون فى مجموعها أقصى درجات الكفاءة والكفاية فى التعرف على مضمون ومكنون النص وحركة أفكاره، والإمكانات التى يحملها النص من أفكار وسياقات وقضايا ومفاهيم وحجج وغير ذلك من أمور.

القراءة العالمة هى قراءات أو قراءت متكاملة يتعلم منها القارئ من النص، حتى يصير به عالمًا. وتتكون من العناصر التالية:

- الخريطة الكلية لقراءة النص.
- البناء المفهومى: قراءة فى عالم مفاهيم النص: نموذجًا ومنهجًا.
- النماذج الفكرية.
- العبارات المرجعية فى النص.
- أنساق الحجج وتحليل النص.
- شبكة الإسنادات المرجعية وتحليل النص.
- المسكوت عنه وفيه فى النص.

نتابع هذه العناصر ضمن هذه الأشكال التى تبين مضامينها فى النص الربيعى.

• العبارات المرجعية فى النص

أما عن العبارات المرجعية، فهى تشكل مفاتيح فهم النص من خلال مقولات أساسية تعد المرجع بالنسبة لكاتب النص. هى أقرب ما تكون إلى الفروض الكلية التى يستند إليها، والمسلمات التأسيسية التى يؤسس عليها النص، والنص فى مجمله يكون شارحًا لها أو مفصلاً. وهى تتسم بكل عناصر التأكيد سواء بتكرارها داخل النص فى أكثر من موضع، أو بالتأكيد على معانيها ومغزاها. ومن أهم تلك العبارات المرجعية:

- العبارة المرجعية المفتاحية، والتى هى مدار النص ومدار شرحه وبيانه وهى تقع فى قمة النص، وتكون العبارات المرجعية الأخرى فرعا عليها، وتوليدًا منها، أو جزئية فيها. وهى تلخص خطة البحث ومنهجه، وطريقته فى فهم النص ومداره ومقصده.

ضمن هذا السياق تتساند العبارات المرجعية ضمن منظومته:

- فهذه عبارة مرجعية مفتاحية تمثل مدار النص وبؤرته.
- وهذه عبارة مرجعية حجاجية تطرح القضية والإشكال، ثم تقدم الحجج والبراهين.

- وهذه عبارة مرجعية تأخذ شكل التساؤل .

- وهذه عبارة مرجعية تهدف إلى التصنيف .

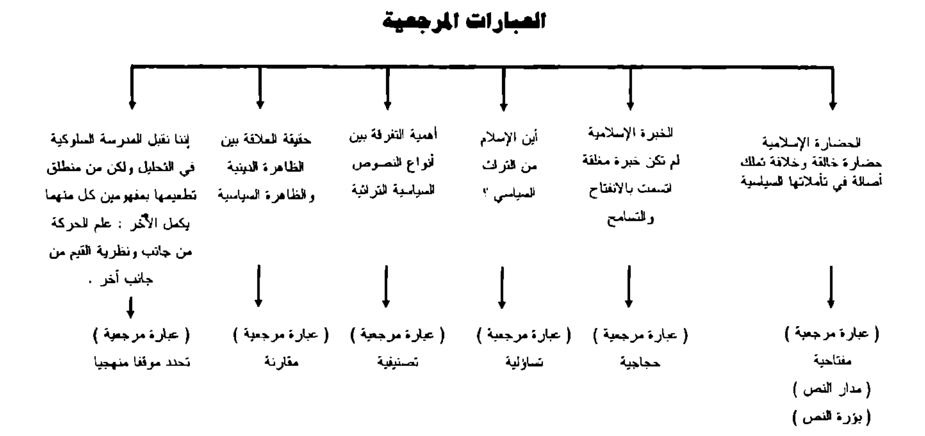
- وأخرى هادفة إلى المقارنة .

- وأخيرة يمكن أن تنصرف إلى أن تحدد موقفا منهجيا . .

عبارات مرجعية متنوعة ذكرنا أوصافا منها وتصنيفات على سبيل المثال لا الحصر ، ولولا أن يطول بنا المقام لقمنا بمسح النص فى عباراته المرجعية وربما يحتاج هذا لعمل ضخم ومتواصل .

غاية الأمر كما يؤكد «تو دروف» « . . وحدها الجمل المرجعية هى التى تسمح بالبناء وليس كل جملة مرجعية . . هذا شيء جد معروف عند اللغويين والمناطقة ولا يتطلب أن نطيل الحديث فيه . . وكل جملة هى مرجعية أو غير مرجعية ، وليس هناك درجة وسطى . . ، حصصها تتغير حسب العصور والمدارس وأيضا حسب وظيفة التنظيم العام للنص . . الجمل المرجعية تقود إلى بناءات مختلفة وذلك بحسب عموميتها وبحسب درجة محسوسية أحداثها المستحضرة» .

هل يمكننا متابعة بعض من هذا فى النص الربيعى على سبيل المثال لا الحصر . . هذا ما يوضحه الشكل التالى :



• أنساق الحجج وتحليل النص

فى إطار استكمال عناصر القراءة العالمة التى تحاول أن تتعلم من النص حتى تصير به عالمة، فإن خريطة المفاهيم وخريطة الحجج والعبارات المرجعية لا تكتمل إلا بالبحث فى أنساق الحجج التى استخدمها النص إضافة إلى شبكة إسناداته المرجعية، وهما فى هذا النص يرتبطان ولا يفترقان، وبخاصة إذا ما عرفنا أن أنساق الحجج المستخدمة أشارت بشكل مباشر إلى مصادر استقاء هذه الحجج المختلفة المستخدمة.

بيسر وسهولة يمكن أن نسكن النص الربيعى ضمن النصوص الحجاجية الظاهرة والواضحة، وربما يعود ذلك إلى أكثر من سند:

الأول: اعتماد استراتيجية السؤال بوصفها أهم استراتيجيات بناء النص.. الأسئلة التى يقدمها أستاذنا حامد ربيع ليست من نمط تلك الأسئلة المباشرة، ولكنها غالبا ما يمكن إدراجها فى صنف الأسئلة ذات الطابع الإشكالى.. كل سؤال بحق كان يمثل إشكالية بحثية، استخدم فيها الدكتور ربيع ثلاثة صنوف للإجابة:

أ- الإرشاد إلى الإجابة (فى حكم إرشاد الدلالة).

ب- توليد الأسئلة بما يحيل إلى طريقة الاقتراب من موضوع الدراسة.

ج ـ الاقتصار على السؤال المفتوح والإحالة إلى دراسة سابقة أو ضرورة المتابعة البحثية بدراسة لاحقة.

الثانى: استعراض الإشكاليات التى يطرحها الفكر السياسى الغربى من جانب، والفكر الاستشراقى الذى يجعل مادته دراسة التراث الإسلامى عامة والتراث السياسى الإسلامى على وجه الخصوص.

الثالث: البدء بالتعميم والنتيجة ثم نظم الأدلة والبراهين والحجج الدالة على تبنيه، وهو أمر جعل ربيع لا يشير إلى اقتناعاته إلا مشفوعة بأدلتها، وهو أمر يشى بحساسية منهجية عالية، حتى يُعَدّ ربيع وبحق رائدًا فى مجال المنهاجية فى حقل العلوم السياسية.

الرابع: سعة اطلاع الدكتور ربيع وتنوع اهتماماته العلمية، وكتاباته المتعددة، وتخصصاته التى اكتسبها بحسبانها خادمة لتخصصه الأصيل فى القانون والعلوم السياسية، جعلته مع قدراته وإمكاناته يرجح هذا المنهج الحججى فى إطار ما ينوع فيه من إيراد الحجج بما يناسب سعة علمه وعمق تحليله. العمق التحليلى والتنوع التخصصى جعلاه يختط هذا السلوك الحججى.

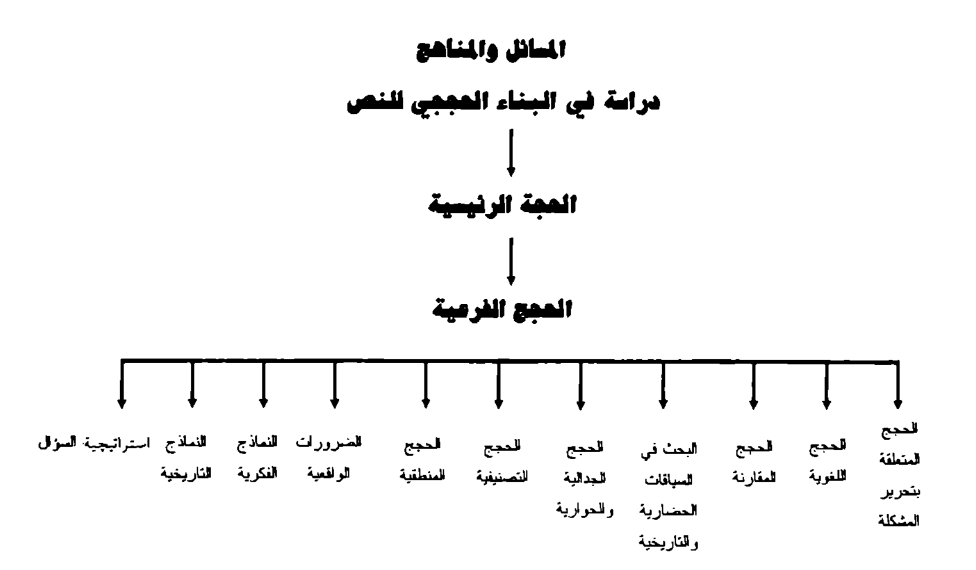
الخامس: احترام عقلية القارئ بوجه عام.. إلى درجة نستطيع معها أن نقول إنه كثف هذه العناصر الحجحية وعددها وجمع ونظم فيما بينها، بحيث أحكم حجته ونسق بين براهينه ودلائله.

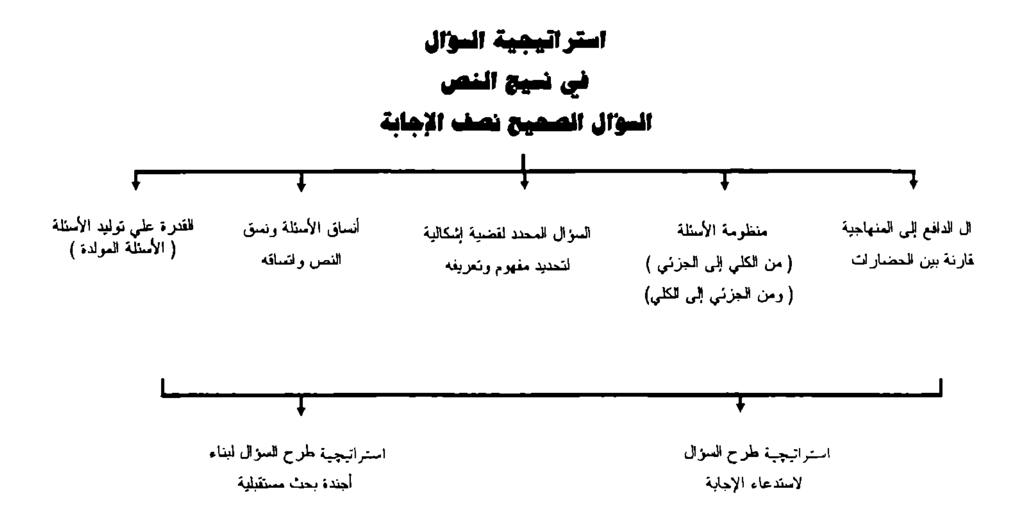
فى هذا السياق يمكن أن نمثل لبعض هذه التضمينات الحجحية فى نص د. ربيع مشيرين إلى «مصادر حججه وتنوعها» و«منهجه فى صياغة الحجة والاستناد إليها» كما نرى فى الشكلين:

الأول: يحدد تصنيفات الحجج.

والثانى: يطبق ما أمكن على قضية عملية إحياء التراث السياسى الإسلامى.

ونلحق هذين الشكلين بثالث يقف مفصلا حول استراتيچية السؤال والبناء الحججى.


المسائل والمناهج
دراسة في البناء الحجي للنص
الحجة الرئيسية
الحجج الفرعية
الحجج المتعلقة بتحرير المشكلة
الحجج اللغوية
الحجج المقارنة
البحث في السياقات الحضارية والتاريخية
الحجج الجدالية والحوارية
الحجج التصنيفية
الحجج المنطقية
الضرورات الواقعية
النماذج الفكرية
النماذج التاريخية
استراتيجية السؤال


استراتيجية السؤال
في نسيج النص
السؤال الصحيح نصف الإجابة
ال الدافع إلى المنهاجية
قارنة بين الحضارات
منظومة الأسئلة
(من الكلي إلى الجزئي)
(ومن الجزئي إلى الكلي)
السؤال المحدد لقضية إشكالية
لتحديد مفهوم وتعريفه
أنساق الأسئلة ونسق
النص واتساقه
القدرة علي توليد الأسئلة
(الأسئلة المولدة)
استراتيجية طرح السؤال
لاستدعاء الإجابة
استراتيجية طرح السؤال لبناء
أجندة بحث مستقبلية

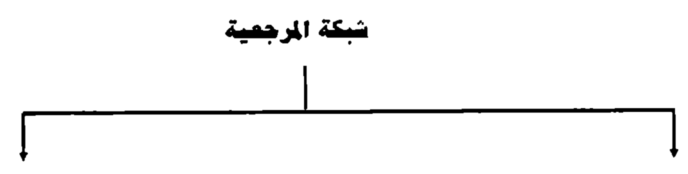
• شبكة الإسنادات المرجعية وارتباطها بالرؤى الكلية وتحليل النص

تحيلنا النقطة السابقة على الشبكة المرجعية التى استند إليها أستاذنا الدكتور حامد ربيع فى بناء نصه، سواء تعلق ذلك بالإسنادات، أو الرؤى الكلية. وسواء تعلق ذلك بما يتركه من أثر تنوع تخصصات المؤلف (كاتب النص) وتكامل المرجعيات، وسعة شبكة إسناداته المرجعية، وقدراته على تطويع هذه الأدوات والتخصصات فى خدمة صياغة نصه ونسيج حججه وبلوغ مقصوده الأساسى من النص.

فى هذا المقام نوضح ذلك فى شكلين كل منهما يعالج جهة مما ذكرنا آنفا:

الأول: يتحرك صوب ما أسميناه شبكة المرجعية بما يتضمنه من إسنادات ورؤى كلية.

الثانى: يتعلق بالتراث بين تكامل المرجعيات وتنوع التخصصات (حامد ربيع نموذجا).



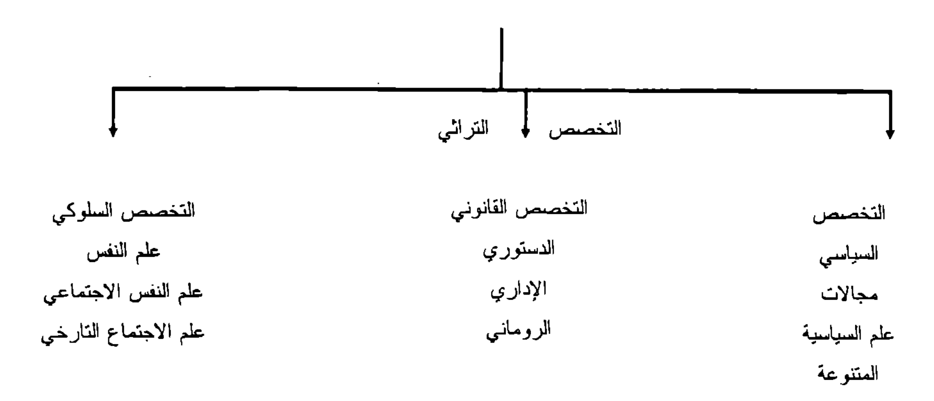
الإسنادات المرجعية

- التاريخ والنماذج التاريخية
- الفكر والنماذج الفكرية
- تاريخ الأفكار ومسيرتها
- الفكر المعاصر وإشكالاته
- الفكر الغربي وعالم المفاهيم
- اللغة والبحث الدلالي
- التاريخ الغربي وسياق فهم الخبرات
- الإشارات المرجعية استخدمت بطريقة متنوعة وتراوحت بين الإشارة إلى المرجع أو شرح فكرة بعينها.

(مدرسة الشرح على المتون).

الرؤى الكلية والفكرية

- المرجعية الفكرية تكمن في " الأمة" وفعاليتها (الأمة العربية – الأمة الإسلامية)
- الجماعة المرجعية: التيار الأساسي وضرورة البحث في المشكلات الحقيقية والأساسية لا القضايا المتوهمة والمفتعلة.
- الواقع كمرجعية: ضرورات اعتبار الواقع تأثير الأفكار في عالم الواقع، والوعي، في الإدراك مقدمة للتعامل الصحيح مع الواقع. تقويم الواقع الفكري والسياسي والحضاري. مرجعية الواقع لا تعني الإذعان للأمر الواقع في صورته الشائهة، ولكن فهم الواقع مقدمة لعملية إصلاحه فكريا وثقافيا وحضاريا.



• المسكوت عنه(*) ..

قدم أستاذنا حامد ربيع للمسكوت عنه رؤية منهجية مهمة. تمثل ذلك فى أمرين:

الأول: يجيب عن لماذا يسكت العالم؟ ومتى يسكت.. ؟ ومتى يكون سكوته خيراً؟ ومتى وجب عليه أن يتكلم حين سكت، وأن يسكت عندما تكلم؟

السكوت لدى ربيع موقف.. ومن ثم هو يحيلنا إلى أكثر من قاعدة سلوكية وقاعدة منهجية.

ـ **سكوت العالم سلوك**: دائما كان أستاذنا الدكتور حامد ربيع يذكرنا بألا نخلط بين أمور تتعلق بالرأى والاتجاه والحكم، والموقف والسلوك. وغالبا ما نبهنا أنه لا بد من أن نرى فى السكوت موقفا، وغالبا ما انتقد الحالة الثقافية العربية، وموقف المثقفين

(*) يعكف الباحث على تطوير مفهوم السكوت بوصفه أداة منهاجية، ضمن محاولة بحثية للوقوف على المسكوت عنه، وذلك ضمن تصنيف حالاته وأسبابه ودواعيه وأشكاله وأهم نماذجه، محاولا صياغة ذلك فى سياق ما يقدمه القرآن والسنة فى هذا المقام. ولعل هذا الأمر قد يرتبط بمحاولة بحثية للتعامل مع تحليل النصوص ضمن قواعد منهاجية آن الأوان للتوقف عند مصادرنا المرجعية واستخراج إسهامات الرؤية الإسلامية فى هذا المقام.

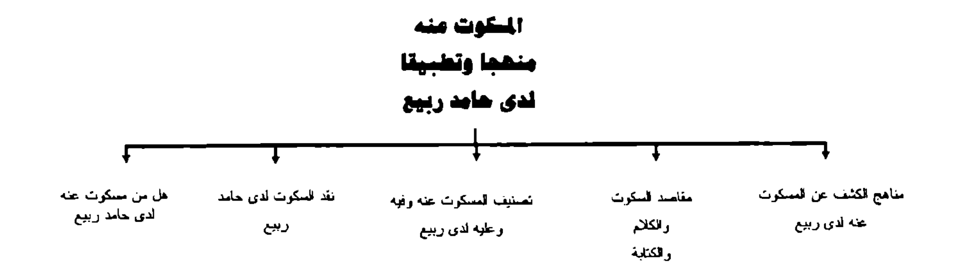
المدعين ـ على حد تعبيره ـ حينما لا يسعهم السكوت فيهرفون بما لا يعرفون ويتكلمون حيث وجب عليهم السكوت، هذا حديث النبى عليه الصلاة والسلام: «**فلتقل خيرًا أو لتصمت. .**» وكان العلماء يقولون: «لا أدرى نصف العلم».

ـ **العالم ودراسة السكوت**: يتضح من بين ثنايا سطور نص أستاذنا ونصوص أخرى له أن عالم السكوت لا ينحصر فى دلالة التضمين أو الإشارة من طرف خفى. الأمر أبعد من ذلك حينما يكون للسكوت حالات ودوافع ومسببات، والتمييز بينها عملية مهمة يؤكد عليها ربيع فى الدراسات الميدانية والنصية.

ـ **النص الحر والمسكوت عنه**: من أهم إسهامات حامد ربيع كما سيرد «نسج النص الحر» وكيف يكون السكوت مؤامرة، أو إيثارًا للسلامة، الحالة الثقافية غالبا ما كانت محط اهتمامه وهو ينسج النصوص الحرة مذكرا فى كل مرة بالنصوص العبدة، أو نصوص الاستبداد وشبكته.

الثانى: المسكوت عنه فى النص التراثى: يتحرّى الدكتور ربيع الأمر فى دراسة تحليل النص فى سياق دراسة ما لم يقله النص، وأسباب ذلك، والقول الذى هو فى حكم السكوت، تنبيهات منهجية تهدف فى إطار الوظيفة الحضارية للتراث التى تحتضن الوظيفة السياسية له على وجه الخصوص إلى الغوص فى أعماق النصوص وليس الوقوف عند شطآنها أو عتباتها.

المسكوت عنه لدى د. ربيع فى حاجة لدراسة متأنية، خصوصًا لو تناولنا هذه القضية بتشعباتها وعلاقتها بالسلطة، والسياسة، والوظيفة الكفاحية للعالم، وكتب النصيحة. . وغير ذلك من قضايا تشكل سياقا مهما لدراسة عملية السكوت، وصناعة وهندسة الإذعان وهندسة الموافقة والرضا الكاذب وغير ذلك من أمور، يطول بنا المقام لو عددنا أو أشرنا إلى بعض من ذلك، خصوصًا فى مقدمات كتاباته التى كان عنوانها الكبير «الصدع بالحق» و النداء الواضح، والبيان الحاسم، حينما يكون الكلام ساكتا، والسكوت تكلما وموقفا. إنها أمور فى حاجة إلى متابعة ومزيد من بيان، نشير إلى بعض عناوينها فى الشكل التالى:



ثانيًا: القراءة الجامعة

هناك مداخل عدة للقراءة الجامعة وأشكال متنوعة للتعبير عنها: فمنها القراءة المقارنة، ومنها القراءة المتراكمة للنص والقضية المتعلقة به، ومنها القراءة للمفكر ونصه الأساسى ونصوصه المتعددة بوصفه نصّا جامعًا، خصوصًا حينما يكون المفكر له رؤية فكرية واحدة فى الأصل متنوعة الأداء والأشكال، وقد يحدث ذلك فى أطر القراءة المقارنة الداخلية بين أفكار للمؤلف ذاته وأخرى تحول إليها، ومنها القراءة المفتوحة للنص لا المغلقة عليه أو المقتصرة على تصنيف عناصره. ويمكن تصنيف هذه القراءات الجامعة، وما يتعلق بها من عملية الاستدعاء بالأشكال التالية:

الأول: منها يتعلق بالقراءة الجامعة على تنوع معاييرها وتداخلها.

الثانى: يتعلق بآلية الاستدعاء وتشكيلاتها.

الثالث: إمكانات القراءة الجامعة والمقارنة: نماذج لإشكالات أجدر بالتناول ووضع أجندة بحثية.

الرابع: الحوار مع النص (نمط من القراءة الحرة الجامعة: محاكاة وحوار).

القراءة الجامعة

جامعية المؤلف

- تطورات الفكرة لدى المؤلف
- تحولات الفكرة
- تفعيل الفكرة
- الفكرة الناظمة والمنظومة لدى المؤلف

جامعية الفكرة

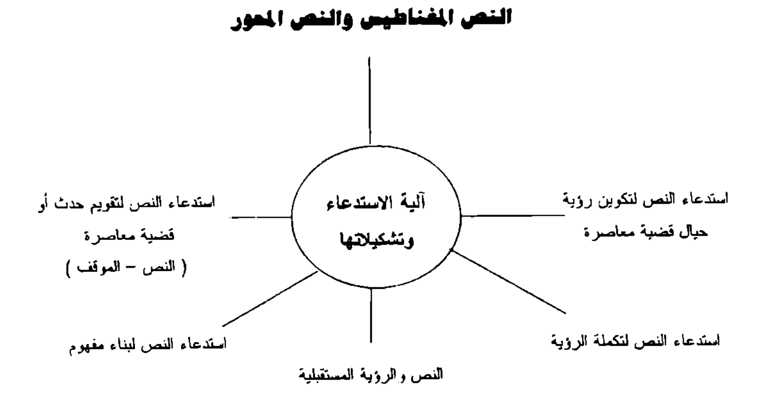
- المقارنة
- المغناطيس
- الاتجاهات
- المراكمة
- المفتوحة
- التسكين للرؤى والاتجاهات

جامعية النص

- استدعاء النصوص الأخرى
- التناص
- النص المفتاح
- النص المركب
- نماذج محاكاة نصية

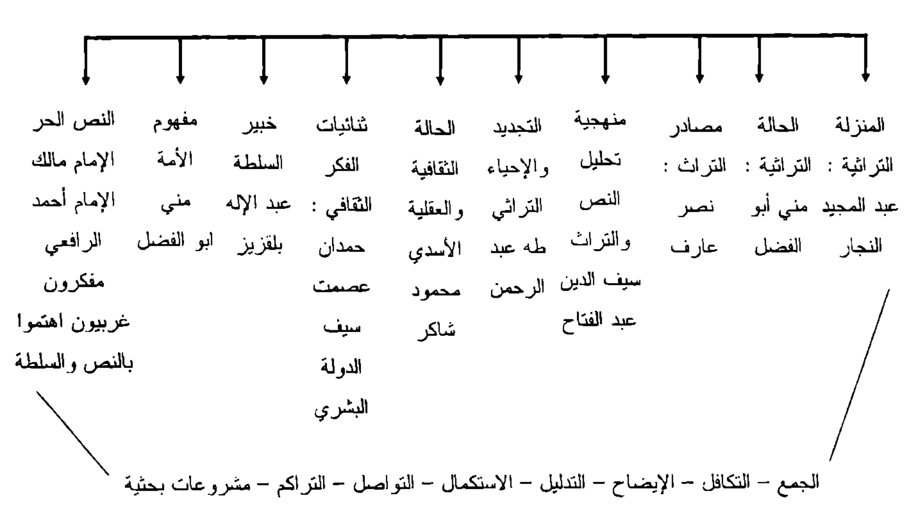
جامعية المرجعية

- تشابه المراجع
- تشابه المداخل
- تشابه قواعد الانطلاق
- تشابه (برامج العمل) الأجندة
- تشابه الحجج



إمكانات القراءة الجامعة

والمقارنة

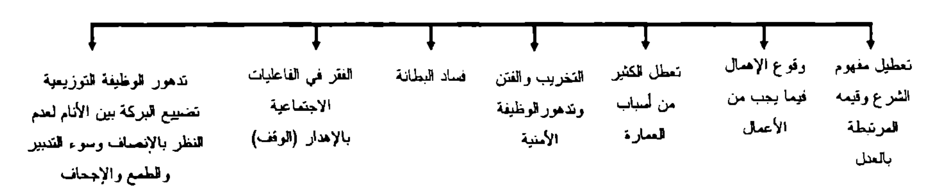


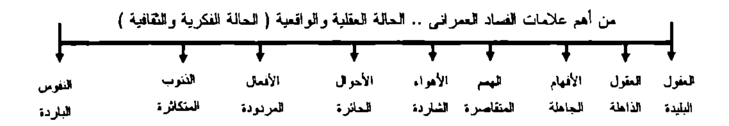
لا أدرى كيف لا يمكننا الربط والجمع بين مقاربة الأسدى فى توصيف الحالة الثقافية المنتجة والملازمة للفساد العمرانى، الحالة العقلية لا بد أنها تنتج حالة ثقافية على شاكلتها، والحالة الثقافية لا بد أن تنتج مع الأزمة التى تعانيها من حالة تتسم بفساد العمران وخرابه، وبين مقاربة الأستاذ الدكتور حامد عبد الله ربيع. نظن أنهما يشيران إلى أنماط تتشابه فى مظاهرها وفى أدائها وفى أساليبها. الأسدى وفى أخريات الدولة المملوكية يشير إلى حال الأزمة الذى استشرى والحالة العقلية التى صاحبتها، وربيع يشير إلى حال الأزمة والحالة الثقافية والفكرية التى واكبتها.

ها هو ذا الأسدى يشير إلى فساد الحالة العمرانية النابع بالأساس من عدم إدراك الحكمة الأساسية من وراء خلق الكون وهو العمران.

فساد العمران

عدم إدراك الحكمة من وراء خلق الكون وهي " العمران "





ـ ها هو ذا ربيع يقارب الأسدى فى وصفه للحالة الثقافية والفكرية والعقلية. نظن أنه مع اختلاف المفردات سنرى ائتلافا مهما فى عملية التشخيص و إمكانات المواجهة يطول بنا المقام لو عرجنا للتفصيل فى هذا الأمر.

بل إنه فى الإمكان أن نضيف عمل الأستاذ محمود شاكر «رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا» وبعض مقالاته المهمة فى هذا المقام، و«أباطيل وأسمار».

القراءة الفاعلة والجامعة حول التراث وعملية تجديده ومصادر ذلك: حامد ربيع، طه عبد الرحمن، عبد المجيد النجار، منى أبو الفضل، نصر عارف، سيف عبد الفتاح.

هذه فئة أخرى للاستدعاء تحاول من خلال رصد الجهود حول الحالة التراثية وعملية التجديد والإحياء. حامد ربيع فى نصه وفى أفكاره يشكل إطارا محوريا، يستدعى جهد طه عبد الرحمن حول تقويم التراث وتجديده وكذا جهد النجار حول مبادئ أساسية فى تقويم التراث، ومقدمة الدكتورة منى أبو الفضل الضافية لكتاب فى مصادر التراث لنصر عارف والتى أثبتت موجهات منهجية للبحث فى قضية المصادر، بل والعمل الرائد الذى قام به نصر عارف وهو يقرأ كلمات لأستاذنا الدكتور ربيع أوقدت شعلة بحث فى رأسه، ومحاولتنا المتواضعة فى تحليل النص التى أقوم على تطويرها

المستمر ضمن سياقات القدوة المنهجية لأستاذى ربيع، وهذه بعض من ممارستها على نص أستاذنا سبقتها تجريبات عدة أثمرت وربما نضجت.

وها هى ذى فئة ثانية للاستدعاء ولكنها فى عالم المفاهيم هذه المرة، عالم المفاهيم الذى يستحق منا كل اهتمام ومسئولية، عالم المفاهيم الذى قد يكون من أهم أسباب الاحتراب الفكرى على غير قاعدة أو أساس، عالم المفاهيم الذى يشكل ملاط الأمة وتماسكها.

انظر إلى مفهوم الأمة القطب الذى تحول إلى قاعدة منهاجية والذى أصلته منى أبو الفضل، وتحركت على قاعدة منه إلى تدريسها النظم السياسية العربية من منظور حضارى عميق، يؤكد إمكانات إبداع تشكيلات منهجية لائقة وكفؤة على حد سواء، وكيف أن ربيع اهتم بهذا المفهوم فرمى البذرة وتعهدتها أستاذتنا الدكتورة منى بالرعاية والسقاية، حتى اشتدت على عودها، وصار مفهوم الأمة قطبا يقتدى به.. وربما يهتدى به.

هذا العمل المفاهيمى يرتبط برؤية عميقة لقضية اللغة بوصفها قضية اتصالية تواصلية وبوصفها قضية حضارية وهوية.

ماذا عن عالم مفاهيم الأمة وأفكارها الذى يفت فى عضدها؟ إن مالك فى تصنيفه لعالم الأفكار (من أفكار ميتة، وأفكار قاتلة، وأفكار صنيمة، وأفكار مخذولة..) إنما يحرك رؤية ونظر إلى عالم مفاهيم.. ظل ربيع يهتم به ويتحدث عن منظوماته، ويؤكد على المدركات والإدراكات والخرائط المفاهيمية والإدراكية.

وماذا عن ابن حيان؟ وماذا عن مصطفى صادق الرافعى، والبشير الإبراهيمى؟ ذرية بعضها من بعض فيما تحمله من هم ثقافى ووظيفة حضارية.

هل آن لنا ونحن نطالع نص ربيع الذى يقول:

حدد مفاهيمك أولا كشعار علمى ومنهجى

ثم يؤكد على تشريح المفهوم وترشيحه

ثم يبنى المفهوم بكلمات حية نابضة

ويحذر من بنية عبدة لمفهوم لا تتأتى إلا من عبودية فكرية

ويحرص على المفهوم الحر والنص الحر

هل لنا أن نتعرف على مقام الكلمات فى حضارتنا، التى قد تبنى أمة وقد تهدم بنيانها الفكرى والعقلى؟ !!

هى محاولة منا للتعرف على مقام الكلمات فى تشكيل العقل والوعى إن سلبًا وإن إيجابًا، دائمًا نتعامل مع عالم الكلمات مقطوعة عن أوصافها ومفصولة عن نعوتها برغم أن التراث القديم والحديث يعلمنا الكثير حول ضرورات الوصف، بل إن القرآن مصدر مرجعيتنا التأسيسية فى أكثر من آية يشير إلى: الكلمة الطيبة، والكلمة الخبيثة، ويحذر من زخرف القول غرورًا.

وها هى ذى السنة الواردة على لسان أشرف الخلق عليه الصلاة والسلام داعية إلى تحرى مسئولية الكلمة بالتلفظ بها، وتحرى معانيها وتأثير المعانى فى نفوسنا، فهل يكب الناس على وجوههم فى نار جهنم إلا حصائد ألسنتهم؟ وقد أوتى النبى عليه الصلاة والسلام «جوامع الكلم».

إننا فى حاجة إلى فقه الكلمات «وصف يحدد المواقف ويحرر الأحكام ويقدم البدائل من كلمات للأمة تحفز معنى حياتها، فهل لنا أن نكون معجمًا فى «فقه كلمات الأمة».

فهذه كلمة «طيبة» فى كينونتها وجوهرها، وآثارها وثمرتها، وتلك كلمة «خبيثة» فى مقصودها وأغراضها، فهناك من الكلمات الميتة، والقاتلة والمميتة، والوثن، والمخذولة.

وهذه بعض كلمات على ما يصفها البشير الإبراهيمى «كلمات مظلومة»، «كلمات مغتصبة»، و «كلمات المستوطنات» و «كلمات عدوة». وهذا تصنيف آخر يسوقه لنا ابن حيّان فى رسالته للعلوم «اللفظ الحر» و «اللفظ العبد» والمعانى الحرة والمعانى العبدة.

وها هو ذا مصطفى صادق الرافعى يكتب فى «وحى القلم» أن الكلمات كالحياض وكالجيوش، وجب الدفاع عنها كالأرض والعرض، لأنها تنتهك فى حرماتها، وتدنس فى معانيها.

ألا يحتاج منا هذا إلى فقه جديد يكون مداره هذه الكلمات يذود عن الكلمات الطيبة وكلمات العمران، والكلمات الحرة، وكلمات الحياض، ويحتاج منا إلى إحياء الكلمات المخذولة، وتحرير الكلمات المغتصبة، والتنبيه إلى الكلمات المسمومة والتعرف على أضرارها، والكلمات الملغومة فنحذر من آثارها.

ويحتاج ذلك منا إلى رفع الظلم عن الكلمات المظلومة، ورفع الستر والنقاب عن الكلمات الظالمة، التى تغسل الأمخاخ جماعيًا وتستوطن العقول فتجعلها مؤجرة أو مفروشة لحساب ثقافة غير ثقافتنا.

وانتهاك حرمة معانى الكلمات لا تأتى فقط من معتد من خارج يحاول أن ينحرف بالمعانى ويدلس الدلالات، فتصير الكلمات لا تدل أو ترشد، بل قد تأتى من داخل تهون فيه الكلمات وتُهان، أين نحن من كلمات الكرامة؟ ! وعقلية العزة ونفسية الأحرار، أين مقامنا من كلماتنا، ومقام كلماتنا فينا؟ !

أين نحن من كلمات الرحمة والتراحم والسكن؟! وقد سادت فيما بيننا كلمات التربص والنفى والاستبعاد، أين نحن من كلمات الرحمة وكلمات العذاب؟! أين نحن من كلمات تبدو فى ثوب الرحمة وهى تحمل كل معانى العذاب فى باطنها ومكنونها، فى توابعها وآثارها؟!

أين نحن من كلمات «الضُر» و«النفع» كلمات الزبد الرابى التى وجب أن تذهب جفاء، وكَلمات النفع للناس التى تمكث فى الأرض؟! كلمات التمكين والتأمين، وكلمات الاقتلاع والتوهين؟! ألا يستحق كل ذلك منا أن نستنفر كل صاحب كلمة أن يكتب فى «فقه الكلمات المتجدد».

هذا نموذج يشير إليه البشير الإبراهيمى.

يقول الإبراهيمى: إن ظلم الكلمات بتغيير دلالتها كظلم الأحياء بتشويه خلقتهم، كلاهما منكر، وكلاهما قبيح. وإن هذا النوع من الظلم يزيد على القبح بأنه تزوير على

الحقيقة، وتغليط التاريخ، وتضليل للسامعين، ويا ويلنا حين نغتر بهذه الأسماء الخاطئة، ويا ويح تاريخنا إذا بُنى على هذه المقدمات الكاذبة، ونَغُش أنفسنا إذا صدَّقنا. . ويا خجلتنا بين الأمم الجادة إذا صار فتنا على السماع بالقناطير فلم تجد عند العيان إلا الدوافق.

الاستعمار. . كلمة مظلومة!

عجيب!. . . وهل الاستعمار مظلوم؟ إنما يقول هذا (كولون الشمال) أصحاب الكيمياء التى أحالت السيد عبداً، والدخيل أصلا، أما أنت فتوبتك أن تحشر كلمة «مظلوم» هذه فى الكلمات المظلومة.

هوّن عليك فإن المظلوم هنا هو هذه الكلمة العربية الجليلة التى ترجموا بها لمعنى خسيس.

مادة هذه الكلمة هى (العمارة) ومن مشتقاتها التعمير، والعمران، وفى القرآن قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]. فأصل هذه الكلمة فى لغتنا طيب، وفروعها طيبة، ومعناها القرآنى أطيب وأطيب. .

ولكن إخراجها من المعنى العربى الطيب إلى المعنى الغربى الخبيث، ظلم لها، فاستحقت الدخول من هذا الباب، والإدراج تحت هذا العنوان.

فالذى صيَّر هذه الكلمة بغيضة إلى النفوس ثقيلة على الأسماع مستوخمة من الأذواق هو معناها الخارجى ـ كما يقول المنطق ـ وهو معنى مرادف للإثم، والبغى، والخراب، والظلم، والتعدى، والفساد، والنهب، والسرقة، والشَّره، والقسوة، والانتهاك، والقتل، والحيوانية. . إلى عشرات من مئات من هذه الرذائل تفسرها آثاره، وتنجلى عنها وقائعه.

وواعجباً! تضيق الأوطان على رَحبها بهذه المجموعة، وتحملها كلمة لا تمت إلى واحد منها بنسب! وإذا كنا نسمى من يجلب هذه المجموعة من كبائر الإثم، والفواحش إلى وطن ظالمًا، فأظلم منه من يحشرها فى كلمة شريفة من لغتنا: ليُخْدَع بها ويُغَر، وليُهَوَّن بها على الفرائس شراسة المفترس، وفظاعة الافتراس.

أما والله لو أن هذا الهيكل المُسمَّى بالاستعمار كان حيواناً لكان من حيوانات الأساطير بألف فم للالتهام، وألف معدة للهضم، وألف يد للخنق، وألف ظلف للدوس، وألف مخلب للفرس، وألف ناب للتمزيق، وألف لسان للكذب وتزيين هذه الأعمال. ولكان مع ذلك هائجًا بادى السوءات والمقابح على أسوإ ما نعرفه من الغرائز الحيوانية.

سمُّوا الاستعمار تخريبًا. إذ لا تصح كلمة استخراب فى الاستعمار. لأنه يخرب الأوطان، والأديان، والعقول، والأفكار، ويهدم القيم، والمقامات، والمقومات، والقوميات.

وخذوا العهد على المجامع اللغوية أن تمنع استعمال هذه الكلمة فى هذا المعنى الذى لا تقوم بحمله عربة مزابل. هذا بعض ما أشار إليه الإبراهيمى.

القراءة الفاعلة والجامعة بين ثنائيات الفكر الثقافى وعمليات التحول الفكرى:

حامد ربيع ـ جمال حمدان ـ عصمت سيف الدولة ـ طارق البشرى وآخرون (نماذج فكرية):

ضمن هذا النص الربيعى وعملية الاستدعاء نختم هذا المقام الذى يربط بين القراءة الجامعة والفاعلة فى ترابط فيما بينهما بقضيتين مهمتين نشير فيهما إلى:

١ ـ نموذج الشعرانى فى القراءة الجامعة: وهو الهادف إلى توظيف تصورات الشعرانى للخروج من الاختلاف إلى الائتلاف ضمن إمكانية الجمع بين الاجتهادات فى تصور العلاقة المتكاملة والمتكافلة بين مداخل العلاقة بين العروبة والإسلام، نقدم من خلاله شرحا مهما لتحرير الخلاف بين العروبة والإسلام، ووضع اليد على مناطق التوهم فيه والافتعال والانفعال والإغفال والرغبة فى الانفصال، رؤية حامد ربيع لثنائية الإسلام والعروبة لم تخرج عن هذا التصور ضمن نصه المعطاء الفياض.

٢ ـ نموذج التحولات الفكرية بمناسبة قضية الإسلام والعروبة، إذا ما عددنا نص ربيع بؤرة الاستدعاء، ونصوص أخرى مستدعاة لحمدان ولسيف الدولة والبشرى.

نستطيع القول إن كل النصوص لا تصلح فيها كل تلك القراءات، إما لطبيعة تأليفها أو رؤية المؤلف نفسه، ولكن من المهم أن نؤكد صلاحية معظم هذه المداخل لدراسة بعض إشارات لأستاذنا حامد ربيع عن العلاقة بين «الإسلام والعروبة»، إلا أننا فى حقيقة الأمر إذا مارسنا كل جانب من هذه العناصر فى القراءات الجامعة لطال بنا المقام، ولقمنا بعمل بحوث أخرى، إلا أن الهدف من هذا أن نحرك برنامج عمل لدراسة الكثير من الأفكار، وقد يؤدى بنا إلى الجمع بين هذه القراءات المتنوعة، بما يتيح ممارسة بحثية مجملة الأساليب ومحددة الهدف والمقصد.

فى سياق هذه القراءة الجامعة قد يكفى أن نرصد عناصر التوجيهات والمداخل المختلفة فى قضية الإسلام والعروبة فيما يمكن تسميته «قراءة التكامل والتكافل بين المداخل المختلفة».

يحدد كل باحث فى هذه القضية زاوية النظر ومجهر الاهتمام، وتتفاعل الزاوية مع المجهر لأن كلاً منهما يتفاعل محدداً للآخر، وتتنوع زوايا النظر بحكم تنوع الأهداف والمقاصد والتخصصات الأكاديمية والاهتمامات الفكرية والثقافية، إلا أن الاختلاف ليس دائمًا حركة نحو التنازع أو التناقض أو التنافى أو الصراع، فهذا مما قد يوحى به النظر الأول وبادى الرأى. إلا أن الخروج من الاختلاف إلى الائتلاف يتم فى سياق رؤية تكاملية وتكافلية (فاختلاف المسالك راحة للسالك) كما يقال فى «قواعد التصوف»، كما أنه «لا يلزم من اختلاف المسالك اختلاف المقصد، بل قد يكون المقصد متحداً مع اختلاف مسالكه» و«اختلاف النسب قد يكون لاختلاف الحقائق، وقد يكون لاختلاف المراتب فى الحقيقة الواحدة» فقد تتعدد المستويات وتتعدد الطرائق، هذا التنوع هو المؤدى فى غالب أحواله إلى تكامل الرؤى وتكافلها.

١ـ تكامل المداخل وتشكيل خريطة القراءة الجامعة (نموذج الشعرانى):

نستطيع القول إن مداخل العلاقة بين العروبة والإسلام قد تعددت وتنوعت، ولكنها برغم ذلك تكافلت وتساندت لتسهم فى بناء رؤية كلية تتعدد دواعيها وتتراكم إسناداتها وحججها، وتتكافل مستوياتها. وهذه المداخل والإسنادات والحجج والمستويات تترافق جميعًا مع ما يقدمه حامد ربيع فى رؤية لهذه العلاقة فاستحقت بذلك ـ من خلال القراءة الجامعة ـ أن تشكل مدخلاً مركبًا.

فإذا اعتبرنا حامد ربيع مدخلنا الأساسى والتأسيسى الذى يحرك استدعاء المداخل الأخرى، ولو تأملنا الخاصية المغناطيسية فى مدخل ربيع، من حيث الارتباط بين مستوى «التنظير» ومستوى «الواقع»، فإن هذه الخاصية المغناطيسية تشكل قابلية الالتقاط والاستدعاء لمداخل أخرى. وفى سياق هذه الجاذبية المغناطيسية سنرى المدخل التاريخى الرابط بين الإسلام والعروبة تطورًا وذاكرة استخدمه أكثر من اتجاه فى تأصيل هذه العلاقة. وهناك المدخل الجغرافى المعبر عن الدوائر الجغرافية والمكانية التى تتلبس بالمذهب أو العقيدة فى العروبة والإسلام، نرى ذلك لدى جمال حمدان. ونظرية الدوائر ليست فى هذا المقام دوائر مكانية ومن ثم غالبًا ما ساندتها أبعاد فكرية فى إطار النظر الحضارى لفكرة الدوائر لدى أحمد صدقى الدجانى فى إطار وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية فى عالم مترابط، ورؤية تاريخية استقبالية، مؤمنة مسلمة جامعة لمستقبل علاقة أكيدة وسوية بين الإسلام والعروبة تؤصل تكافل الدوائر وتكاملها، والإطار الثقافى لدوائر الهوية وعالم الأفكار والمفاهيم المرتبطة بها لدى مالك بن نبى فى كومنولث إسلامى، والدائرة العربية بل والدائرة الآفروآسيوية، وها هو ذا البشرى يؤصل ويسهم فى تأسيس نظرية الدوائر المتداخلة والمتراحمة والمتكافلة والمتكاملة يؤكد فيها العلاقة بين جماعة وطنية وأمة عربية وإسلامية، هذا كله تستدعيه فكرة عصمت سيف الدولة فى دوائر الانتماء المتعدد. وبرزت هذه الاجتهادات الفكرية، النظرية والواقعية، فى سياق منظورات اعتمدت الفكرة وتنوعت فى أدائها فتضافرت الحجج وتراكمت بحيث مثلت هذه الرؤية نوعًا من «التواتر المعنوى» المفضى إلى يقين العلاقة التكاملية والتكافلية والتفاعلية بين العروبة والإسلام، وكأنها البذرة التى تُعُهدت بالرى والسقى ورعاها كل منهم من جانب، فتمكنت فى الأرض شجرة، وآتت أكلها كل حين. وهذا التنوع فى الدوائر لم يكن ليمنع مداخل أخرى لتأصيل تلك العلاقة ورعايتها، فبدا للبعض أن المدخل المفاهيمى لا يقلّ أهمية وإسهامًا فى تأصيل تلك العلاقة عن مدخل الدوائر المتعددة المتكاملة والمتنوعة، فكان المدخل فى تأصيل مفهوم الأمة الجامع للإسلام وللعروبة معًا، فهذا محمد مبارك، وسيف الدولة، والبشرى، وحازم نسيبة، حينما يتحدث عن القومية العربية، وهذا مدخل متميز آخر إذ ينطلق من التأسيس المفاهيمى إلى التراث والذاكرة الحضارية وتشكيل

الهوية وتأصيل معانيها الجامعة والمتمايزة فى آن، يتبناه الدكتور حامد عبد الله ربيع، حينما يؤكد على أمته والعالم، ويرفع الشعار يجعله مدويًا ومتحديًا «سوف أظل عربيًا» فى إطار يحدث قدراً من التغذية الراجعة والمتبادلة ضمن علاقات حميمية تحرك كل أشكال التفعيل فيما بين عناصرها. وسنجد آخرين يتحركون صوب العلاقة الأكيدة بين العروبة والإسلام من خلال الضرورات الواقعية فى الربط بينهما فى إطار مدخل استراتيچى تفرضه عناصر الواقع الداعية والجغرافيا الدافعة والتاريخ الداعم والقدرات المتاحة الكامنة منها، والظاهرة الإستراتيجية تمثل رافعة لمدخل تكاملى ينهض بقوة كيان العروبة فى كيان الإسلام، وقوة حضور الإسلام فى كيان العروبة، أو مدخل يؤكد على النظر الحضارى الإستراتيجى البعيد المدى حينما يؤكد على وحدة التحديات، وتكامل الاستجابات واستشراف عناصر مستقبل تتوحد منابعه وتتكامل وتتساند غاياته. إن التحديات التى تنوعت وتشابهت فى آن، وفى كل مرة تحرك تحديًا بعينه من استقلال بعد استعمار، وإنماء وعمران بعد استدمار وتخلف، وتوحد متكامل من بعد تجزئة، وتمايز من بعد تبعية، وعولمة كاسحة تقتضى التكامل والتكافل فى إطار فاعلية الحضور والتأثير والتمكين وإلا فالغياب والتوارى والضعف من وهن إلى وهن.

وهذا المدخل ليس كلمات نصيحة أو بلاغة فى أسلوب، إنما يؤصله ويمكن له فى كل تلك الأحوال مهما تبدلت فى أشكال تحدياتها وأنماط استجاباتها فإنها تؤكد الثابت أو ما أقرب له، ثابت الضرورة الواقعية الدافعة للارتباط الفاعل والواعى فى إطار ما أسمى بالمجال الحيوى - لدى الدكتور عبد الشفيع عيسى - العالم الإسلامى، المجال الحيوى للعروبة وحركتها وعلاقاتها، وهو مجال نهضتها وتكاملها فى سياق وحدة المستقبل وربما وحدة المصير. إنها المداخل التى تتعاضد، وفق نظر حضارى واستراتيچى راسخ. وضمن هذا المدخل الضرورى الواقعى فى ثابت متواتر وداع ملجئ، لتفعيل هذه العلاقة، يأتى جهد متميز يقوم عليه مركز دراسات الوحدة العربية فى إطار عمل علمى عملى اتخذ شكل تأسيس الحوار، واستحق هذا المدخل تسمية المدخل الحوارى فى تأسيس العلاقة وتأصيلها، وهذا جهد تبلور فى مدخل يستدعى كل العلاقات المتداخلة حينما تتصارع، فإن أمر العروبة والإسلام والعلاقة بينهما ليس أمرًا تنظيريًا، أو أمرًا واقعيًا فحسب، بل أكثر من ذلك. هو أمر يحرك وحدات مهمة

للتحليل (العالم العربى - العالم الإسلامى) (الأمة كوحدة تحليل جامعة بين الجماعة الوطنية والأمة العربية والأمة الإسلامية) فى مواجهة وحدات تحليل أخرى صعدت فى الآونة الأخيرة مثل «الشرق أوسطية والمتوسطية . . . إلخ» وصرنا بين وحدات صاعدة متعملقة، ووحدات أخرى تنزوى وتتوارى وربما تهمش، وربما خُذلت من جانب الباحثين. وصارت الأمور وسارت فى طريق يحاول فصل عناصر علاقة العروبة والإسلام وهى بطبيعتها ملتئمة، وتؤكدها عناصر تتواتر، بادية وظاهرة، إلا أنها تخرجها من تواتر اليقين، إلى تواتر الشك وعدم الثقة، بينما علاقات أخرى أريد لها أن تتعملق، تحل وتطرد وتحتل، هذه الجديدة الصاعدة تصب فى عافية الكيان الخارجى. وإذا كانت الأولى تحركها الدواعى الداخلية فإن الأخرى تتسلل تحركها دوافع خارجية على معرفة أن الداخل والخارج يتفاعلان، ولكن الأمر بما غلب عليه وصفًا ورصدًا، ومن ثم استحقت هذه وصف وحدات التحليل المخذولة، واستحقت الثانية وصفها كوحدات إحلال متعملقة، وبين هذا وذاك يربط بين الإسلام والعروبة مدخل تدريسى أكاديمى تدريس النظم العربية فى سياقات تستدعى الكيان الاجتماعى الحضارى العربى كمستوى ووحدة للتحليل، وذاكرة الكيان الحضارية والاتصالية، وما يتعلق بذلك من مستلزمات تحليله وفهم قدراته الكامنة، تقدمه كنموذج الدكتورة منى أبو الفضل وهى تشير كما نشير معها إلى أن الواقع الأكاديمى يحتاج منا لرؤية تكون أكثر عمقًا ودقة فى النظر إلى ظواهر تتعلق بالنظم العربية، ومدخل دستورى يحاول رؤية العلاقة بين العروبة والإسلام فى الدساتير العربية ضمن دوائر الانتماء قدمه الدكتور چورچ جبور وأخيرًا وليس آخرًا يقع المدخل الرمزى والمرتبط بالصراع الجامع مع إسرائيل والصهيونية وهو يحرك معنى الجامعية فى العلاقة بين العروبة والإسلام، ليؤكد أن هذا الصراع وقع على أرض العرب إلا أن رموزه الإسلامية تؤكد مصيريته وحضاريته، فهل القدس وعاء فلسطين أم فلسطين وعاء للقدس؟! ظل هذا التساؤل يحرك أصول علاقة مهمة بين العروبة والإسلام، وأخذ التغليف الدينى بمقولات رمزية، يستدعى ومن غيرها كبير رموزاً إسلامية حافزة على المواجهة للمقولات الصهيونية المتسربلة توراتيًا. إنها قراءة جامعة مقارنة تؤكد معنى التكافل والتكامل فى المداخل تؤصل لعلاقة العروبة والإسلام، وتؤسس لها وتمكن لرؤية فاعلة لهذه العلاقة

فى النظر وعلى أرض الواقع، وهى علاقة ترصدها محاولات سلبية فى الربط مما يجعل النظر الإيجابى من ناحيتنا من أهم مداخل تمكين العلاقة بين العروبة والإسلام، العلاقة التاريخية بين العرب والإسلام من جهة والغرب من جهة أخرى ضمن رابطة واجهت حروبًا مشتركة تارة على أرض العرب وتارة على أرض مسلمين غير عرب. وبموازاة هذه العلاقة يبدو تشويه الصورة القومية والشخصية فى رؤية بعض دوائر الغرب لصورة العربى وصورة المسلم، فى إطار عملية ممتدة من التشويه والتضخيم. بدأت هذه الكتابات على نحو أكثر انتشاراً بعد حرب حزيران / يونيو عام ١٩٦٧ التى لم تكن فقط نكسة للعروبة، بل ونكسة لعالم المسلمين بضياع بيت المقدس واحتلاله، إن عالم الأحداث تاريخًا وخصوصًا، هو عالم يجمّع ويجمع بين الإسلام والعروبة، وإن صناعة الصورة عملية تجمع ويجب أن تجمع طرفى العلاقة بين الإسلام والعروبة، إنه تكامل التحدى، وتكامل الظلم (للعروبة والإسلام) الذى يقتضى تكامل الوعى وتكامل الاستجابة.

هكذا تكون القراءة الجامعة فى التنظير، والقراءة الجامعة فى الواقع، حتى إن لم يقتنع البعض بواحد منها بادرناه بحيث لا يستطيع أحد أن يتخطاها أو يخطئها. إنها القراءة الجامعة المؤسسة لأصول الوعى وجهود السعى لتحرك تفعيل هذه العلاقة فى الإدراك وفى الأفعال، فى المواقف وفى السياسات والعلاقات، وهى مقدمة للقراءة المتفاعلة والقراءة الفاعلة.

غاية الأمر أن هذه الاجتهادات المتكاملة والمتكافلة للمداخل المختلفة فى رؤية الإسلام والعروبة نجمع بينها فى ضوء فكرة «الاجتهاد الجامع» لدى الشعرانى فى ميزانه لأهميتها ليس فقط فى الاجتهادات الشرعية، ولكن كذلك بالاجتهادات الفكرية، فالجامعية فيها هى أصل الدافعية والفاعلية.

٢ـ التحولات الفكرية وقراءات فى نص الإسلام والعروبة وآلية الاستدعاء:

برزت فى حياتنا الثقافية والفكرية ظاهرة تستحق التأمل والرصد والتحليل والتفسير والتقويم، ألا وهى ظاهرة التحولات الفكرية بين اتجاهات التصنيف المختلفة التى استقر عليها العرف الثقافى العربى. وهذه الظاهرة لم تلق الاهتمام الكافى برغم

أهميتها، برغم أن النماذج التى تمثلها فى ازدياد مستمر يستلفت الانتباه ويستنفر النظر العلمى والبحثى والفكرى.

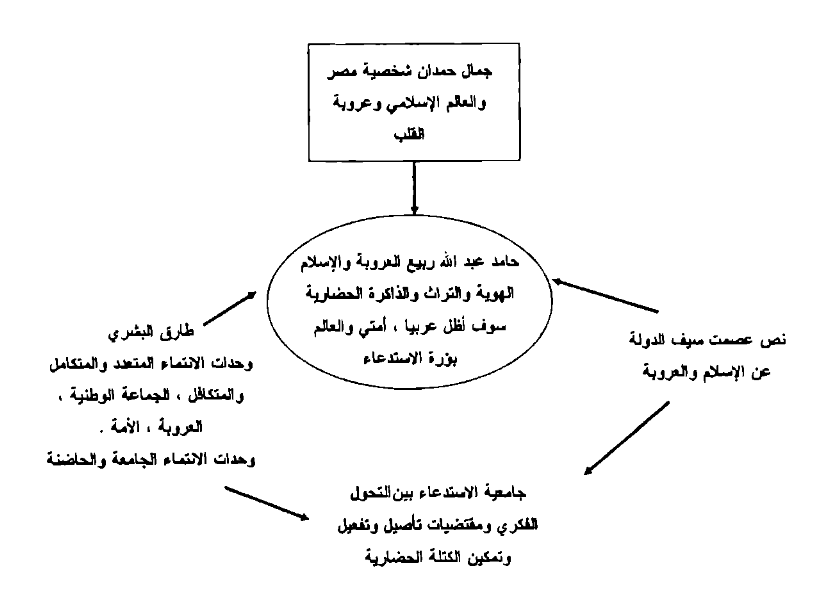
إلا أن الخطاب حول هذه الظاهرة ظل يخلد إلى المنهج السجالى ويركن إلى الطريقة القتالية والاقتتالية، فى ظل فتن عدة شهدتها المنطقة العربية (نكسة يونيو ١٩٦٧م. حرب الخليج الأولى والثانية، تسويات السلام مع إسرائيل وتحول الممكن العربى إلى مستحيل وتحول الحلم الإسرائيلى إلى إمكان وتمكين)، ظواهر عدة وحوادث كثيرة جعلت كثيراً من المفكرين العرب يراجعون موقفهم وأفكارهم وطرائق تفكيرهم ومناهج نظرهم.

وهنا اختلطت ظواهر التحول إلى حالة من الأدلجة، فرفاق الأمس فى الفكرة أصبحوا خصوم اليوم. وصل الأمر إلى حد الاقتتال فى لغة اتهامية واضحة وعالية النبرة، فهذا اتهام بالانتهازية الفكرية، أو تنويه إلى من يأكلون على كل الموائد الفكرية، وهذا المفكر يلبس لكل زمن لبوسه ويتدثر بالأفكار ويغيرها كما يغير الثياب، وهذا قد اهتدى من بعد كفر، وآمن من بعد ضلال، وهذه توبات فكرية أتت على ألسنة مفكرين، وبعضهم لم يتب.. وغاية الأمر فقد تحرك السجال ضمن المعايرة والاتهام، واختلطت ظواهر التحول الأصيل فى البحث عن الجامع الحضارى الذى لا يفرق، والتيار الأساسى مادة الجهاد لمصالح الأمة والجماعة الوطنية، لا الاقتتال الفكرى الداخلى فى صور شبهها البعض بالحروب الأهلية الفكرية بإذعان شديد لدى البعض يمكن تسميتهم «بالواقعية الجديدة» على الطريقة العربية والتى مفاد دستورها الأساسى: أن من الواجب علينا أن نعرف الواقع ونتعامل معه بمقتضياته وإملاءاته، وأن الواقع ليس فى مصلحتنا، ومصلحتنا فى التعامل معه على علاّته. وأصبحت الواقعية فيه وقوع فى براثن ذلك الواقع مهما كان مهينا أو ظالمًا، وبدا لدى البعض أن الحديث عن معادلات الواقع الشائهة، وضرورات تغييرها، والبحث فى آليات تقويمها عمل الحالمين، تعبر عن مثالية الخيال، قاطعة عليهم الأمل من كل طريق وفى كل طريق شعار الواقعية الجديدة «كن واقعيًا والتحق بمسيرة اليائسين». فاختلط التحول الأصيل الناهض بالتحول التابع الناكص. ودون أن ننزلق بهذه الأوصاف إلى رؤية الأولى فى

نظر بصير إلى كل وهن الداخل والبحث له عن دواء، فإن رؤية الثانية إلى قوة الخارج والوهن المقيم فى الداخل الذى لا ارتفاع له، والبحث للكيان عن دواء وعلاج فى الخارج، أو أن يضع الداخل مقيما على أمراضه منتظراً شهادة الوفاة.

فبين متحول إلى الكتلة الحضارية الأساسية لأنه وجد نفسه يضيع بطرائق الاقتتال الداخلى عناصر مواجهة كل صنوف التحديات فى داخل أو خارج، وبين متحول اتهم نفسه فى إطار النداء بالاستقلال والوحدة والنهضة بأنه كان مثاليّا أو إن شئت الدقة خياليا غير واقعى أو وقوعى، وأن مناهضة التبعية والتجزئة والتخلف ليس على هذا النحو، بل هو فى الاعتراف بالأمر الواقع أيا كانت سلبياته وعوراته.

ربما كل هذه الأمور والخواطر كانت وراء «آلية الاستدعاء» كآلية منهاجية، وقد تفسر لماذا استحضرت كلاًّ من جمال حمدان وعصمت سيف الدولة والبشرى بمناسبة تحليل نص لأستاذنا الدكتور حامد ربيع (رحمه الله) واختلفت رؤاهم وائتلفت مقاصدهم وتنوعت زوايا رؤيتهم وتعددت مجاهر اهتمامهم، فشهد هؤلاء تحولات فكرية على مستوى أو آخر وبقدر أو آخر ولكن اجتمعت مقاصدهم فى العمارة الفكرية الراسخة الجامعة الرافعة الناهضة. يتضح ذلك من الشكل التالى:



هذا نموذج أخير من نماذج الاستدعاء بعد مقام الكلمات. إنه نموذج يتعلق بالكلمات الحرة التى تشكل وتقيم بذلك نصا حرا فى هذا السياق لم يكن عبثا أو مصادفة أن يشير أستاذنا الدكتور حامد ربيع إلى محنتين لعالمين كان لكل منهما مدرسته الفقهية الممتدة، الأول الإمام مالك، والثانى الإمام أحمد بن حنبل.

كل منهما أنتج نصًا حرًا ونسج بفعله قبل كلماته نصا حرا (قول ثابت) (وعمل صالح). ها هو ذا الإمام مالك فى محنته أطلق نصا حرا فيما يشبه التوقيع (فن التوقيعات)، أو فتوى لا تتعدى كلماتها الثلاث، وهى أشبه بالشعار الذى يحمل نداء حركيا «ليس لمستكره يمين»(*)، إنه نداء ضرب السلطة والسلطان فى مقتل، ضرب عسفها واستبدادها، التى حاولت أن تجعل استبدادها عقدا وعقدة إلا أن هذا النداء حينما وصل إلى مسامع السلطة أدركت مراميه ووصلت رسالة الإمام إلى الجميع (رعية ـ علماء ـ حكام) من أقرب طريق، وبكلمة جرت مجرى الأمثال.

لم تكن فتوى الإمام مالك «ليس لمستكره يمين» إلا نصا حرا أنتجت فعلا حرا وسلوكا حرا.

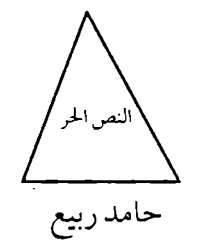
أما الإمام أحمد بن حنبل فقد سار مسيرة من سبقوه من علماء يتعرفون على أصول وظيفتهم فى إنتاج النصوص الحر، فحينما رغبت السلطة فى سابقة لم يسبق لها نظير أن تمارس «امتحانا لعقائد الناس» شرعت فيه بادئة بقادة الرأى (العلماء ـ الفقهاء) ثم القضاة، ثم عامة الناس.

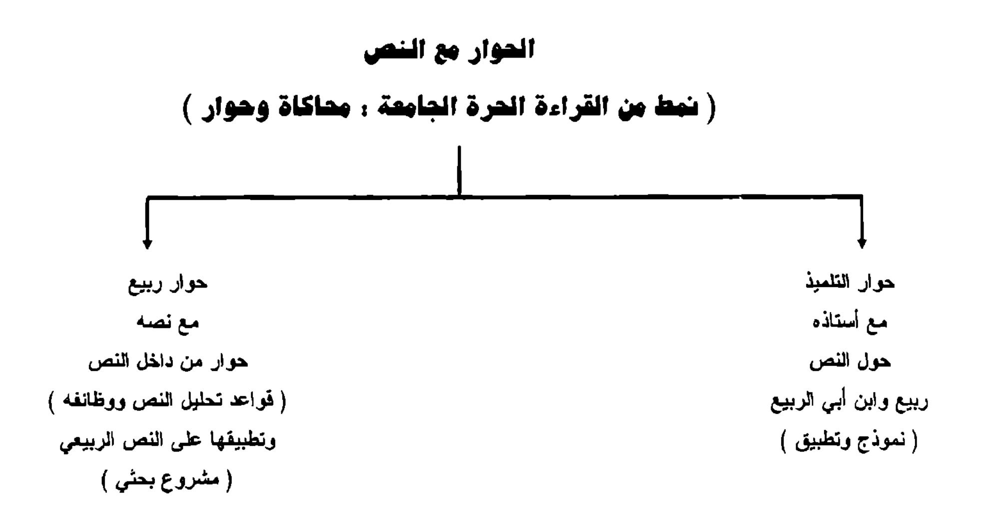
ومن غير الإمام أحمد الذى عُقد له فى زمانه لواء الفقه والفقهاء يمكن أن يُبْدَأ به فى هذا الامتحان الظالم الذى ساندته سلطة فكرية وأخرى سياسية (أحمد بن أبى دوؤاد ـ المأمون / المعتصم / الواثق) فيسأل عن القرآن... أهو قديم أم مخلوق؟! فلا يجيب

(*) الاستمارة الأمريكية فى «الحلة» فى العراق واستدعاء العراقيين للتوقيع عليها والتى تنص على البراءة من حزب البعث وطاعة قوات التحالف وعدم الإضرار بها، وإلا فقد العراقى عمله وفُصل منه، وهذا من شروط توظيفه. وهى حالة متجددة من احتلال لأخذ البيعة بالأيمان، والإقرار بالطاعة فى شكل يتجدد فيه عناصر الإكراه «ليس لمستكره يمين».

بأكثر من أربع كلمات «أقول كلام الله ولا أزيد» . هذا الرد كان يشكل نصا حرا ينتقد عسف السلطة الفكرى والعقدى بلا مسوغ أو مبرر وينتقد الوقائع والإجراءات الامتحانية الباطلة مهما كانت نبل غاياتها أو حسن مقصدها . فالحسن مشترك بين الوسيلة والمقصد (حسن الوسيلة من حسن المقصد) (وحسن المقصد من حسن وسيلته) وأنتج الإمام أحمد نصا حرا ظل فاعلا طيلة فترة زمنية طويلة . . بل ظل فاعلا حتى اليوم، حينما يشعر العالم بوظيفته . . ويغريه تلامذته وربما أشفقوا عليه «إن لك فى القول لرخصة . . » أى أن يجارى المعتزلة فى قولهم ، شفقة عليه من عذاب السلطان . . لكنه كان يعلم أمر الملوك أو السلاطين : إن كانوا يقضون على الرعية ، فإن العلماء يقضون على الملوك . . فكان يقول : «إن قلت . . قالوا !!» . إنه يعرف مقامه ومكانته وقامته . فأنتج نصا حرا يقتدى فى إنتاجه وقدَّم نداءً حركيا مهما . . . «إن قلت . . قالوا !!» . ها هو ذا حامد ربيع يعى موقف العالمين فى محنتهما ، ووظيفتهما الكفاحية فى إنتاج النص الحر والفعل الحر . . ها هو ذا يشعر بتواصل بينهما وبينه فى إنتاج النصوص الحرة وينادى من كل زاوية وفى كل مكان بالقول الحر والفعل الحر . إنها مسئولية الكلمة فى «النص ـ المسئولية» حينما تنتج الحرية والأحرار .

الإمام مالك (ليس لمستكره يمين) أحمد بن حنبل (إن قلت قالوا)





حوار تلميذ مع نص أستاذ

معلمى : لماذا كتبت سلوك المالك على هذا النحو ، فأفضت فى الجزء الأول الذى تصورته كالمقدمة ، فإذا به كتاب بأكمله ، يعرض معظم الإشكالات التى تتعلق بدراسة التراث السياسى الإسلامى؟ أتلك أستاذى كمقدمة ابن خلدون التى كتبها افتتاحا لمؤلفه التاريخى «ديوان المبتدأ. . . » والذى اشتهر بتاريخ ابن خلدون فقصدت تحليل «سلوك المالك. . . » لابن أبى الربيع ، فإذا بك تكتب عن التراث وإشكالياته ، والفكر السياسى الإسلامى ومناهجه ، ومقارنة الحضارات والنماذج الفكرية التى ارتبطت بها؟

أيها الولد : أى بنى لم يكن نص ابن أبى الربيع هو بنهاية المطاف ، وربما هو خاتمته ، وتراكمت لدى خبرة فى معايشة مع التراث ، تراث آبائى و أجدادى تراث الفقهاء العظام ، وتراث الفلاسفة والمفكرين . . إنه يا بنى طريق طويل لا بد أن يقطع كل منا فيه خطوات ويضع فى بنائه وبنيته لبنات . . يا بنى إن طرق العزة دائما شاقة ، إلا أنها كرامة وإرادة وإدارة . . هل فهمت؟!

معلمى: كتبت سلوك المالك على هيئة بعض الكتب التراثية، متن و شرح وهامش وازدادت الهوامش وفاضت الحواشى وتنوعت الشروح، ألهذا علاقة بمدرسة الشرح على المتون التى ارتبطت بالمدرسة القانونية الفرنسية، وصادفت التراث فوجدت منه بعضا من ذلك؟ أستاذى لقد قرأت سلوك المالك مرات، مرة قرأت المتن بدون هامشه، وأخرى قرأت الهامش بلا متن، إلا ما دلنى من موضوع الهامش والشروح، وأخيرة قرأت الاثنين، فكانت ثلاث قراءات حتى استوعبت ووعيت. ثم مرات أتنقل بين الكتاب والهامش... وأتساءل لو أُخر الهامش ماذا كان يحدث؟ ولو قصُرت الحاشية، ولو أوجز الشرح.. هل كان أفضل..؟! عذرا أستاذى فقط أنقل لك خبرتى فى القراءة.

أيها الولد... أنت ما زلت لين العود.. ماذا تقول؟.. لقد قصدت ما فعلت وفعلت ما قصدت. إن القراءة المتسرعة أو الخاطفة تستأهلها مقالات الذين يجيدون لغة العيون فى الصحافة، أما لغة التجرد العلمى فهى لغة مضنون بها على غير أهلها، يخبط فيها كل خابط. اللغة العلمية دربة ومكنة وملكة فكن لها تكن لك، ولكن ليس معنى ذلك أن يصيرها لغة ميتة أو ألفاظا ساكنة غير نابضة. اللغة حياة وحضارة وموقف. أفهمت كيف تكون اللغة علما وموقفا تصوغ بها من نفسك الحرة نصّا حرّا وتصوغ منها نفسًا حرة؟

أستاذى: لماذا تخيرت كتاب «سلوك المالك فى تدبير الممالك» على وجه الخصوص ليكون المناسبة لتبنى رؤيتكم حول التراث السياسى الإسلامى.. وقد كان لديكم مساحة تراثية متسعة أنتم أول من أشرتم إلى سعة مصادرها وتنوع موضوعاتها؟

أى بنى: سؤالك مهم.. برغم أننى ذكرت أن القدر قد ساقنى إلى «سلوك المالك» فلماذا فجّر هذا الكتاب كل مكنوناتى التراثية واستدعى كل الأصول المنهاجية التى ارتبطت بالتراث السياسى الإسلامى والفكر السياسى فى القلب منه على وجه الخصوص..؟

وللإجابة عن ذلك يمكن أن نشير إلى نقاط خمس:

الأولى: تعنى بتذكير أن الفكر السياسى الإسلامى لا يقتصر ولا ينبغى له على الفكر السياسى المتعلق بالشوامخ . . هؤلاء الذين عُرفوا فى تراثنا الإسلامى من مفكرين عظام أو فلاسفة. مساحة التراث أوسع من ذلك . . وبدا سلوك المالك حلقة وسيطة بين فكر الشوامخ وكتابات الإدراك السياسى المتداول التى تنوعت وامتدت . ومن هنا كان اختيارى لهذا النص الذى يقع فى قلب أدب النصيحة الذى مثل الغالبية العظمى من كتابات المسلمين فى الفكر السياسى .

الثانية : أن عنوان هذا الكتاب وبحكم تخصصى السلوكى ودراستى وتدريسى للعلوم السلوكية أشار إلى كلمة «سلوك»، هذه الكلمة أثارت فى نفسى الكثير . . فسرت أنقب فى النص معتبراً كلمة «السلوك»، كلمة مفتاحية فى هذا النص الرائع . . وبدا لى من الضرورى أن أنتقد التحليل السلوكى كما عرفته التأليفات والأدبيات الغربية .

الثالثة : حمل ذات العنوان للكتاب كلمة «تدبير »، وهذه الكلمة التى صادفتها منذ زمن حتى قبل اكتشاف كتاب سلوك المالك ، هذه الكلمة عنت لى الكثير والكثير . . فقد أثارت لدى معانى « التدبر » ، معانى «التدبير بمعنى السياسة»، معانى «علم الحركة» معانى الدراسة المستقبلية التى عبرت عن اهتمام مبكر لدى المفكرين المسلمين . . مرة أخرى يشير التراث إلى مفهوم يجب أن نقف عنده ونتدبر معانيه ألا وهو «التدبير» .

الرابعة : تعرف أننى كتبت فى أكثر من مرة عن «العالم» وعن «خبير السلطة» وأشرت إلى الدور المخول لخبير السلطة فى تقديم كل ما يعين الحاكم على عناصر الالتزام السياسى واتخاذ القرار السياسى السليم . . هذا المفهوم وجدت له إشارة غاية فى الأهمية ضمن هذه الفئة «أدب النصيحة» أو «مرايا الأمراء» ربما كانت تلك الممارسة شاهدا على العالم الذى يعرف وظيفته ورغبته فى أن يقوم بدور خبير السلطة . . أو الناصح الأمين . .

الخامسة : أن كتاب «سلوك المالك» جعل محور بنيانه « نظرية القيم» وهو بهذا من أوضح الكتابات التى توضح معنى أخلاقية الفكر السياسى الإسلامى . . إنه دالة أكيدة

على أن «أمتى أمة القيم» كما سبق وأن ذكرنا . . ومن ثم يعد كتاب « سلوك المالك» نصّا له مذاق خاص يمكن أن يكون محورا لتأصيل كل ما يتعلق بالفكر السياسى الإسلامى، ومناسبةً لهذا الجهد الذى يفتح الطريق.

معلمى وأستاذى: هل تسمح لى بأن أقوم بإعادة ترتيب ما كتبت، وكأنك تؤلف مدخلا من التراث السياسى الإسلامى، وكتابا فى الفكر السياسى الإسلامى؟ فنكتب فى التعريف والتعريفات للكلمات الأساسية التى تحيط بموضوع الدرس والبحث، ثم نكتب عن النماذج والوظائف والأطر المنهاجية والمفاهيم الكبرى والفرعية التى تتعلق ببعض من هذا التراث فى سياقات المنهاجية المقارنة، ثم نحدد بعض النماذج الفكرية التى تمثل «الفقه والفلسفة والفكر»، وأخيراً نتحدث عن عملية الإحياء والتجديد بكل عناصرها وخطواتها وأدواتها والتعرف على صعوباتها، ثم نختتم ذلك بدعوة لإنشاء علم للتدبر والتدبير فى دراسات مستقبلية عميقة وحقيقية تهدف إلى عافية الأمة ومواجهة تحدياتها؟

أيها الولد: أى بنى . . افعل ما ترى . . ففيه فائدة . . ولكنى أردت أن أخصك بأمر . . أظنك حريّا به . . ويمكنك استكماله . . وربما تنوب عنى فى حمله واحتماله . .

أستاذى: ما هو؟ ولماذا تؤثرنى به؟

أيها الولد: اهدأ واستمع، وتفحص وتدبر ما أقول لك . . فأنتم الشباب متسرعون.

- لقد بدت علىّ علامات الرهبة بعد اللهفة.

وبدا أستاذى يلحظ ذلك فأخذ يلملم أشتات رهبتى وشرود ذهنى وبدا مرة أخرى يبث ثقته فىّ.

أى بنى أتعلم ما الموضوع الذى يحتاج إلى استكمال فى عملى هذا وفى تلك المقدمة لكتاب ابن أبى الربيع؟

قلت: ماذا أستاذى؟

قال: أي بنى . . إنه موضوع التجديد السياسى . . أتعرف خطورة هذا الموضوع . . ومسئولية من يحتمله ويتحمله ويحمله؟ !

التجديد والإحياء ليس تحقيقات لكتب تراثية، ولكن تحويل النصوص إلى إضافة نابضة فى حياتك ومسيرة الأمة . .

أفهمت؟ !!

نعم أستاذى فهمت . . ولكنه عمل كبير .

نعم كبير أيها الولد ويتطلب نفوسا كبارا . .

افعل ولا تخف . . وخذ الكتاب بقوة

نعم أستاذى . . سمعا وطاعة . . !!

أستاذى تعلمت من هذا النص الذى كتبته الكثير ونهلت منه الكثير، تعلمت كيف أكتب نصا حرّا .

أستاذى . . بعد أن قضيت وانتقلت روحك حدثت أحداث جسام لأمتك . . عرفتك تقول عن حرب الخليج الأولى «حرب العراق وإيران» بأنها نكسة ١٩٦٧ تتجدد، أتدرى أستاذى أن الخليج قد حمل حربين أخريين، وتعددت النكبات . . وكنت أستاذى أفزع إليك حينما يزلزلنى الحدث . . أحداث ولا تحليل ربيع لها . . كم أفتقدك أستاذى . . وأفتقد رؤاك ورؤياك . . فى هذا الزمن المتدهور الذى توقعت فيه الهوان والوهن، كما نبهت . . إنك أستاذى فى دمى وعظامى ولست على لسانى . . رحمك الله . . كنت دائما تقول . . أمتى أمتى . . وأقول من بعدك أمتى . . وسوف أظل عربيّا .

ضمن هذا السياق القارئ للنص والقاصد إليه نقرؤه مرّة بعد مرّة وكرّة بعد كرّة، هل آن الأوان لأن ننقب فى غايات هذا النص، مقصوداته الفرعية، والمقصود بالنص من جمهور الخطاب، والمخاطب الحاضر أبدا (الأمة) (أمتى) .

والبحث عن غايات النص يجب ألا تصرفنا عن قراءة فاعلة متفاعلة متجددة، مؤشرات هذه القراءة لا يمكن أن يتجاوزها باحث، فإنه النص الفياض، لا ينقطع من عطاء النص المنفتح، النص الفاعل النص الحر . .

هل لنا أن نقرأ النص القاصد إلى توطين النظرة الإيجابية للتراث فى مواجهة النظرة السلبية له؟ هل يمكننا أن نقترح من النص الربيعى قراءة بعد قراءة، لنحرك منظومة من القراءات الإيجابية التى تحذر فى الوقت ذاته من سيل جارف من القراءات السلبية التى تضيع القيمة الذاتية للتراث، بينما القراءات الإيجابية تحرك عناق قيمة مضافة إلى مكمن الذاتية؟

هل لنا أن نقرأ تلك القراءة الفاعلة التى تحرك الكثير من العمل فى وضع أجندة منفتحة تستدرك كل عناصر أجندة حضارية واستراتيچية ومستقبلية؟

فى هذا المقام يمكننا الإشارة إلى هذه المعانى فى منظومة الأشكال المتتابعة تلك كل منها يضيف لما قبله ويراكم عليه:

- مؤشرات على طريق القراءة الفاعلة وربطها بالقراءة الجامعة على ما سبق وأشرنا.

- متابعة عطاء النص الفياض والحرص على انفتاحه وتجدده واستمراريته فى الفاعلية والتأثير.

- توطين النظرة الإيجابية للتراث فى مواجهة النظرة السلبية له.

- تأصيل القراءات الإيجابية للتراث ونصوصه فى مواجهة قراءات الإهدار والقراءات السلبية المضيعة لقيمته والمهدرة لوظيفته.

التنقيب في غاية / غايات / النص

مقصود الواجهة وتركيز النص مدار النص الاستهلال - الختام

مقصود الأصل والطبيعة أساس النص المرجعية إسناد النص تسكين النص

مقصود منظومة المفاهيم أسرة المفاهيم وعوائلها تشريح المفاهيم ترشيح المفاهيم بناء المفاهيم الإفصاح والبيان

مقصود البنية والبيئة التركيب الأفكار الإمكانات السياق

مقصود المعمار النصي (هندسة النص) طبوغرافيا النص تكامل تحليل البنى المختلفة القراء العالمة

الجمع بين المقاصد تمهيد للقراءة الأخرى الجامعة والفاعلة

واجهة النص — وجهة النص — بيان النص — السياق — للقراءة — تواصل للقراءة

مقصود النص

المقصود بالنص

جمهور الخطاب

الباحث — الطالب — المهتم — المتخصص — المثقف — العالم

الأمة .... أمتي !

على امتداد الزمان / المكان / الإنسان

مؤشرات

على طريق القراءة الفاعلة

الحالة الحضارية وربطها بالقراءة الجامعة

الحالة الثقافية والفكرية والعقلية

قضايا الأمــة

العالم والسلطان

الحالة التراثية

وظيفة العالم

بناء الأجندة البحثية الفاعلة

العامة — التراثية

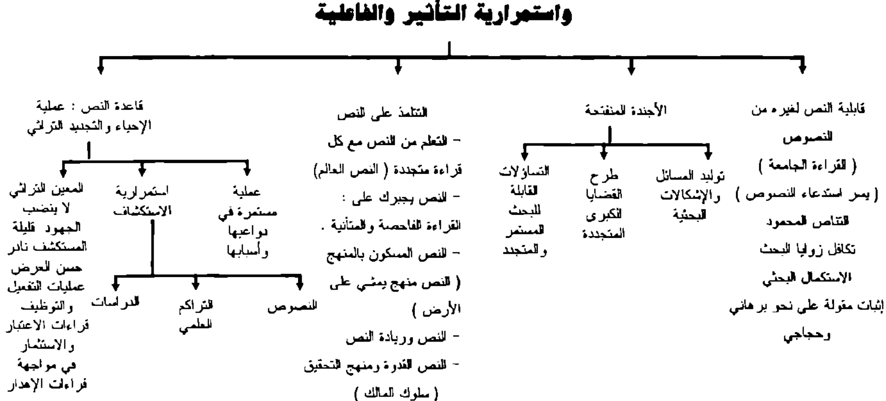
صياغة النص الحر

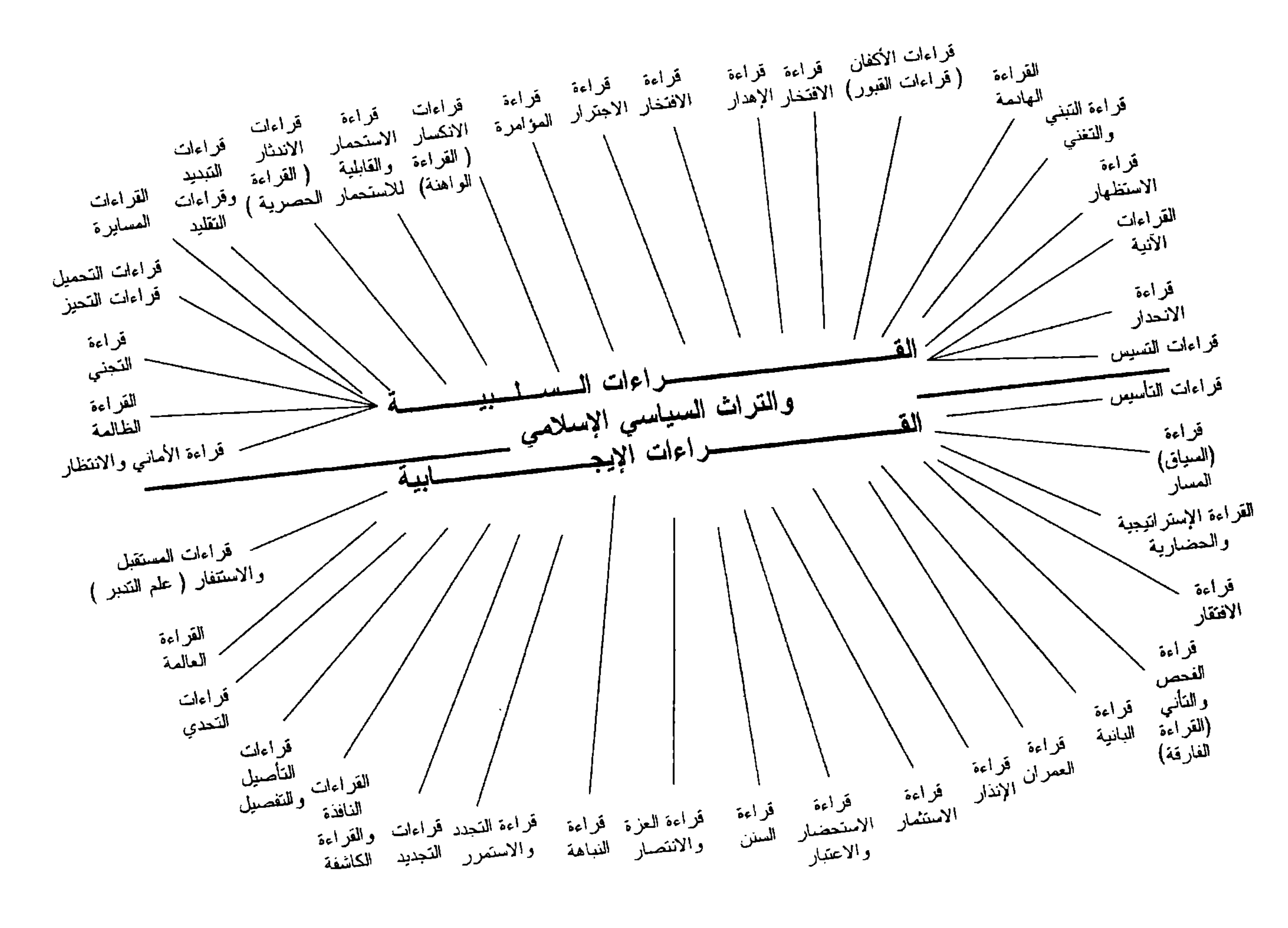
عطاء النص

النص الفياض

النص المنفتح وقابليات التجدد

واستمرارية التأثير والفاعلية



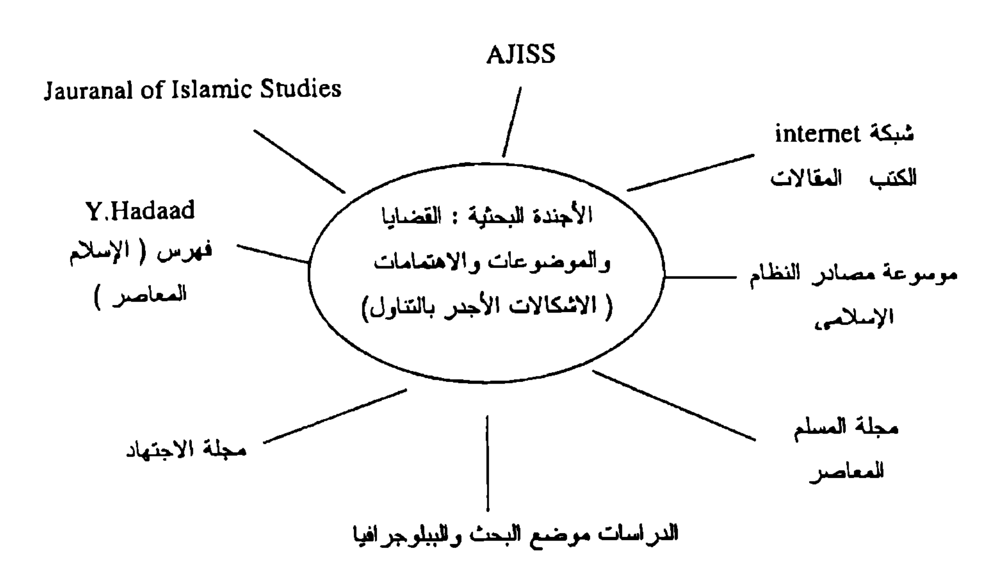

القراءات السلبية
والتراث السياسي الإسلامي
القراءات الإيجابية
قراءات التسيس
قراءة الانحدار
القراءات الآنية
قراءة الاستظهار
قراءة التبني والتغني
القراءة الهادمة
قراءات الأكفان (قراءات القبور)
قراءة الافتخار
قراءة الإهدار
قراءة الافتخار
قراءة الاجترار
قراءة المؤامرة
قراءات الانكسار (القراءة الواهنة)
قراءة الاستحمار والقابلية للاستحمار
قراءات الاندثار (القراءة الحصرية)
قراءات التبديد وقراءات التقليد
القراءات المسايرة
قراءات التحميل قراءات التحيز
قراءة التجني
القراءة الظالمة
قراءة الأماني والانتظار
قراءات التأسيس
قراءة (السياق) المسار
القراءة الإستراتيجية والحضارية
قراءة الافتقار
قراءة الفحص والتأني (القراءة الفارقة)
قراءة البانية
قراءة العمران
قراءة الإنذار
قراءة الاستثمار
قراءة الاستحضار والاعتبار
قراءة السنن
قراءة العزة والانتصار
قراءة النباهة
قراءة التجدد والاستمرر
قراءات التجديد
القراءات النافذة والقراءة الكاشفة
قراءات التأصيل والتفصيل
قراءات التحدي
القراءة العالمة
قراءات المستقبل والاستنفار (علم التدبر)

ثالثاً: الإشكالات الأجدر بالتناول: صياغة الأجندة البحثية

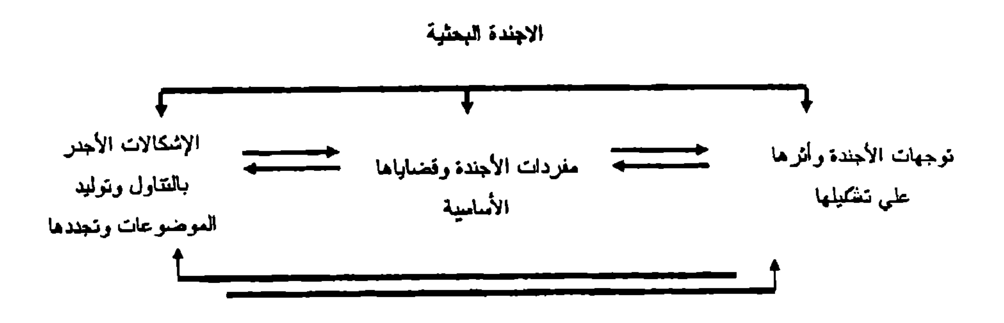
يجدر بنا ضمن بحث مهم كهذا أن نرى موضع حامد ربيع من كل ما يتعلق بالأچندة البحثية وما قدمه من تساؤلات مهمة ضمن نصه القيم الفياض، أجاب عن بعضها وأشار بالنسبة للبعض الآخر ضمن نصه يشير فيها الدكتور ربيع إلى ضرورة مواصلة البحث فى تلك الموضوعات، وقد يقوم الباحث بوضع مؤشرات مهمة فى هذا المقام بعمل جدول ملحق حول موضوعات الأچندة المفتوحة فى نصه.

إلا أنه من المهم أن نتعرف على عناصر تلك الأچندة البحثية والتى تسود هذا الحقل ومقارنتها بما قد نبه أستاذنا الدكتور ربيع إلى متابعته.

فى إطار الإجراءات المنهجية، فإننا أمام عينة مهمة من الدراسات يمكن أن نستنبط منها الاتجاهات المتنوعة فى التأليف فى إطار الموضوعات والقضايا، هذه العينة تتكون من الآتى:



فى إطار عينة الأجندة والتى تراكم فيها على دراسات سابقة (محمد محمود ربيع - حسنين توفيق وأمانى مسعود. . . إلخ) فإننا نبحث فى ثلاثة موضوعات أساسية :



لاشك فى أن الدوائر الثلاث التى تتعلق بالفكر السياسى الإسلامى (التراث - الاستشراق - المعاصرة) قد أسهمت فى تشكيل هذه الأجندة، كل حسب اهتماماته وتوجهاته ومجهر اهتمامه وأهم الموضوعات (الإمامة والسياسة، المفاهيم السياسية الإسلامية، التجديد السياسى، إشكالية العلاقة مع السلطة، المثقف والسلطة، حقوق الإنسان والديمقراطية والشورى، أصول وقضايا واتجاهات الفكر السياسى الإسلامى، التراث السياسى، النظام السياسى الإسلامى، أسلمة العلوم الإسلامية، التشيع والثورة الإيرانية، الجماعات العنيفة والأصولية، الخطاب السياسى للحركات، والخطاب السياسى العربى، والخطاب السياسى المعاصر، دراسات المناطق. . . إلخ) على اختلاف الاهتمام بهذه الموضوعات ووزن الاهتمام بها.

وضمن سياقات الأجندة البحثية يحسن أن نقدم عرضا للإمكانات المحتملة فى دراسات التراث السياسى الإسلامى، والتى مثَّل الاستشراق فيها سياقا تحليليا مهما جعل هذه الدراسات ضمن اهتماماته، وبدا أن مواصلة دور الاستشراق فى هذا المقام وكأنه يكشف عن مناطق بحثية فى دائرة المصادر، إلا أن بحث د. نصر عارف بما حواه من أجندة مهملة سواء على جانب من يعمل فى الحقل التراثى من العرب والمسلمين أو ما مثلته تلك المنطقة من «أجندة مطرودة» وما مثلت الأصولية - الإسلام السياسى من «أجندة طاردة»، فى هذا المقام، وبين الأجندة المخذولة والأجندة الطاردة، فضلا عن

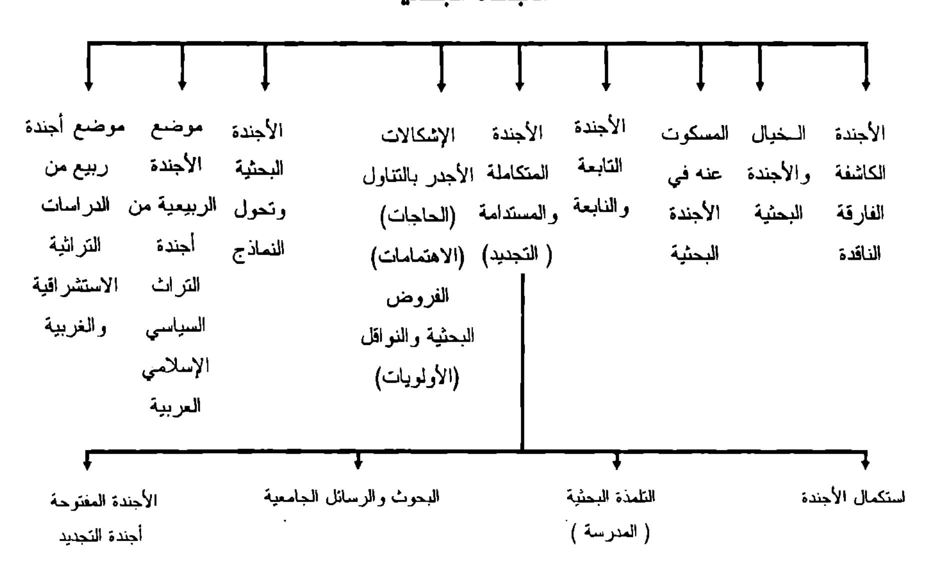
علاقات قوى متبادلة بين سياقات ودواعى وضع الأجندة فى إطار «التنازع بين الأچندة النابعة والتابعة»، ومحاصرات الأچندة المفتعلة والانفعالية والمغفلة فضلا عن الأچندة المنفصلة، كل ذلك شكل وضع الأچندة ومستقبلها واحتمالاتها.

وهى أمور تجعل مجلة الاجتهاد منذ نشأتها تهتم بسلسلة من القضايا والموضوعات تأخذ فى حسبانها عملية التوازن بين «التراثى - الاستشراقى - المعاصر» بحيث تسهم هذه الدوائر جميعًا فى تشكيل الأچندة، كما أن حضور الموضوعات ذات الصبغة السياسية والحضارية كبير نسبيًا إذا ما قورن بدوريات أخرى مماثلة فى الاهتمام بالشأن الإسلامى. والإشارة إلى هذه المجالات، فضلا عن الكتب التى مثلت الأچندة، أمر جدير بأن تفرد له دراسة قد يرتبط أكثر من ذلك بمتابعة الأچندة على مستوى المواد الدراسية والخبرات التدريسية والتى تكمل عناصر الصورة فى الدراسة لخريطة الموضوعات وتوجهات دراستها، فضلا عن التعرف على مكان الفكر السياسى الإسلامى من الفكر السياسى عامة. غاية الأمر فإن هذا الشكل يوضح إمكانات مواصلة البحث الأكاديمى فى إطار رد الاعتبار للفكر السياسى الإسلامى والدراسة الأكاديمية والمنهجية.

والأچندة المحتملة التى ترتبط بتحديد فجوات البحث: بين الأچندة الممكنة والأچندة المخذولة، ورد الاعتبار لدراسات الفكر السياسى الإسلامى: (التراثى والمعاصر والاستشراقى).

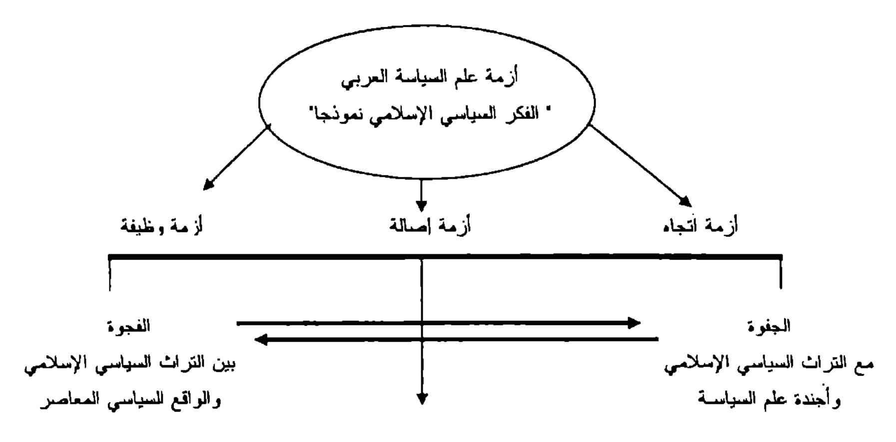
الإشكالات الأجدر بالتناول

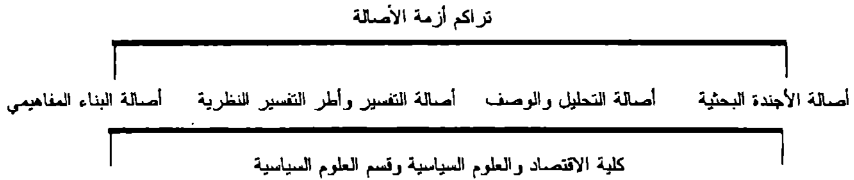
" الأجندة البحثية "

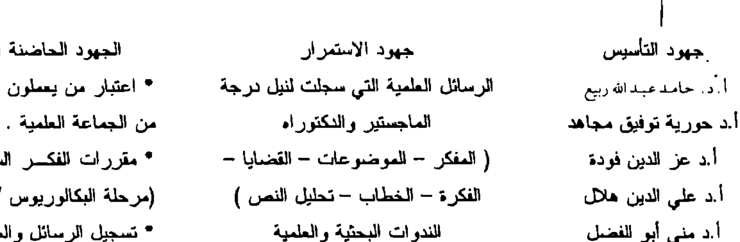


الفكر السياسى الإسلامى: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: حالة دراسة بحثية وأجندة للبحث:

قد يعانى علم السياسة من جملة من الأزمات تشير إلى أزمة اتجاه فضلا عما يترتب عليها من أزمة وظيفة. ويعبر حقل الفكر السياسى الإسلامى عن هذه الأزمات جميعها:


أزمة علم السياسة العربي
" الفكر السياسي الإسلامي نموذجا"
أزمة اتجاه
أزمة أصالة
أزمة وظيفة
الجفوة
مع التراث السياسي الإسلامي
وأجندة علم السياسة
الفجوة
بين التراث السياسي الإسلامي
والواقع السياسي المعاصر


تراكم أزمة الأصالة
أصالة الأجندة البحثية
أصالة التحليل والوصف
أصالة التفسير وأطر التفسير النظرية
أصالة البناء المفاهيمي
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وقسم العلوم السياسية


الجماعة العلمية
جهود التأسيس
أ.د. حامد عبد الله ربيع
أ.د حورية توفيق مجاهد
أ.د عز الدين فودة
أ.د علي الدين هلال
أ.د منى أبو الفضل
جهود الاستمرار
الرسائل العلمية التي سجلت لنيل درجة
الماجستير والدكتوراه
(المفكر – الموضوعات – القضايا –
الفكرة – الخطاب – تحليل النص)
الندوات البحثية والعلمية
الجهود الحاضنة (البيئة العلمية)
• اعتبار من يعملون في هذا الحقل جزءا
من الجماعة العلمية .
• مقررات الفكر السياسي الإسلامي
(مرحلة البكالوريوس / الماجستير
• تسجيل الرسائل والموضوعات
• جماعة علمية حافزة (الحوار العلمي)
• الندوات في رحاب الكلية
• أصول التنوع البحثي والعلمي

الدوائر الثلاث فى دراسة الاتجاهات الحديثة فى الفكر السياسى الإسلامى :

نحن أمام تقاطعات ثلاثة فى إطار موضوع الفكر السياسى الإسلامى : التقاطع التراثى ، والتقاطع المعاصر ، والتقاطع الاستشراقى ، والذى قدم حالة بحثية وسياقات فى التأليف والكتابة ، ومسارات فى التناول ، واتجاهات فى التعامل ، لتعبر كذلك عن تفاعلات بينية ضمن دائرة هذه التقاطعات ، وقد شكل هذا فى النهاية تطورات وتحولات عملية غاية فى الأهمية من الضرورى رصدها والعمل على تصنيفها وتحليلها ، فضلا عن تقويمها ، ورؤية إمكاناتها فى الإضافة والإسهام .

التراث والفكر السياسى الإسلامى:

يبدو هذا الاتجاه الذى أسميناه بالاتجاه التدوينى والتوثيقى والتحقيقى : ضمن أطر التفسير الكامنة وسنرى فى العنصرين الأخيرين أسماء مفكرين تتكرر ضمن هذا الاتجاه وهم : د. على سامى النشار ، و د. رضوان السيد و د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، وتكمن أهمية هذا الاتجاه فى إطار التركيز على : زاوية الاهتمام (الفكر السياسى الإسلامى التراثى) القيام بعملية التحقيق كعملية فنية مهمة لإعداد النص السياسى التراثى للقيام بخطوة أبعد تتعلق بدراسة النص وتحليله وفق أدوات متنوعة ، وأفكار متعددة تشكل فى مجموعها منظومة لتحليل النصوص السياسية التراثية . أما العنصر الثالث الذى يشير إلى أهمية هذا الاتجاه فيكمن فى مقدمات هذه الدراسات التحقيقية ، وما تمثله من إمكانات تجديدية حتى فى هذا الجانب التوثيقى والتحقيقى . لا بد هنا أن نشير إلى تلك المقدمات التى يكتبها رضوان السيد لكتبه المحققة بحرفية عالية ، وبأنماط تخرج عن أشكال المقدمات التقليدية التى تسبق تحليل الكتب . ومن الواضح أن رضوان السيد قد أدرك أن مهمة تحقيق وتوثيق وتدقيق كتاب تراثى يقع فى مجال السياسة والاجتماع ودراسات السلطة ، تتطلب رؤية متميزة لإعداد النص للتحليل ، فهو ليس من النصوص التى تتعلق بمجالات فنية كعلم اللغة أو النحو أو ما هو فى حكمها .

ومن الجدير بالذكر فى هذا المقام أن نشير إلى أهمية الجهود الاستشراقية فى هذا المقام ، والتى قامت على تحقيق بعض الكتب التى تقع فى المجال السياسى فضلا عن كتب علم الكلام والفرق الإسلامية ، إلا أن هذا الاهتمام قد تلاشى بفعل تغير أجندة

الاهتمامات من «خدمة تيسير التراث» إلى الاهتمام بالموضوعات الآنية والتى تتعلق بالظاهرة الإسلامية، خصوصًا فى بعدها الحركى.

ومن المهم أن نشير إلى أن الاهتمام فى الساحة التحقيقية العربية لا يزال محدودا إذا ما تبينا بعض المؤشرات المهمة فى حجم المخطوط الذى يخص دائرة التراث السياسى الإسلامى، والذى يتطلب جهودا مضاعفة فى التعامل مع هذه النصوص بالتحقيق والتعليق. وفضلا عن ذلك، فإن هذه الدائرة التراثية يجب أن تنتقل من دائرة التحقيق إلى دائرة الإحياء فى إطار قراءات مهمة وتؤكد فضلا عن عناصر القيمة الذاتية للتراث بوصفه ذاكرة لكثير من القضايا المعاصرة، إلى عناصر القيمة المضافة بالتعامل مع قراءة هذه النصوص قراءة منهجية.

الاستشراق والفكر السياسى الإسلامى: فى إطار الأجندة البحثية يجب أن نرصد اتجاها مهما وفى إطار تطور الاستشراق، الاستشراق الذى بدأ ينخرط داخل الجماعة العلمية الحديثة، وصار الاستشراق لا يمثل بهذا الاعتبار كيانا علميا وبحثيا مستقلا، وإن ظل الاستشراق يمارس بعض المهام فى حقول اللغة وبعض المجالات التخصصية، إلا أن للأمر المتعلق بالسياسى منذ توزعت الاهتمامات على المؤسسات شأنا آخر.

وعلى الرغم من أن الاستشراق بدأ يهتم بموضوعات معينة فى الدراسة ودلالاتها السياسية مثل «جيب ومسز لامبتون وكذلك مونتجمرى، وات وبرنارد لويس»، فإنه كذلك قام بجهد تحقيقى مهم لبعض الكتابات المتعلقة بالفكر السياسى، إلا أن هذا الجهد تقريبا يكاد يختفى. وفى إطار انقلاب الأچندة عبّر الاستشراق عن اهتمام بالمعاصر، وقيد عناصر اهتمامه وأدواته البحثية إلى الحقول الجديدة (الأنثروبولوچى، اللغة، الأدب، التنمية السياسية، دراسات المناطق والشرق الأوسط)، وفى إطار استخدام الاستشراق ومدارسه للتقنيات العلمية المستحدثة فى إطار دراسات الشرق الأوسط. إلا أن التأثير المتبادل غالبا ما كان لمصلحة العلوم الاجتماعية الحديثة، وهناك بعض القرائن الدالة على ذلك من مثل تحول بعض المستشرقين لدراسة موضوعات لم تقع ضمن اهتماماتهم السابقة، تأثير الآنى، دراسة الفتاوى المعاصرة وليست التراثية.

إلا أنه من المهم كذلك أن نتحفظ على فهم كثير من المسلمين أن الاستشراق اختص بدراستهم فحسب تحت هذا العنوان، فإن ذلك من الخطإ الواجب التصحيح. ودراسات المستشرقين وإن تركزت على المسلمين، ومنطقة الشرق الأوسط على وجه الخصوص، فإن دراساتهم امتدت لدراسة كل ما هو غير غربى أو لا ينتمى إلى الحضارة الغربية، ومن هنا فإن الدراسات الآسيوية قديما وقعت فى حقل دراسات الاستشراق قديما، هذه الملاحظة جديرة بالتسجيل فى هذا المقام.

ومن هنا فإن مقولة نهاية الاستشراق هى مقولة متسرعة، لا تتعرف على طبيعة المحاضن الجديدة للاستشراق.

الفكر السياسى الإسلامى المعاصر: المعلوماتية - المستقبلية - العولمة (حول عناصر الاستمرارية والتغير):

من الأهمية أن نشير إلى أن التطور المعلوماتى والدراسات المستقبلية، ومع شيوع فكرة العولمة، من المسائل التى تركت أثرا على الحقول المعرفية فى مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وأن هذا التأثير تطرق إلى ما نحن بصدد دراسته فى مجال «الفكر السياسى الإسلامى».

وفى هذا المقام فإن أنماط حفظ الوثائق التراثية والتعامل معها قد شكلت عناصر مهمة فى الحفاظ على التراث وفق تقنيات مهمة، بل إنها وفرت عناصر مساندة فى تقنيات التعامل مع التراث بوجه عام. وفى هذا الإطار من المهم أن نشير إلى دراسة مهمة فى هذا المقام لسردار.

تتحرك الدراسات المستقبلية لتشكل عنصرا مهما فى الدراسات السياسية الإسلامية، وهى فى هذا المقام تستفيد من عناصر الذاكرة التاريخية وما تحويه من نماذج تاريخية تؤثر فى اتخاذ نماذج العبرة. التاريخ بهذا الاعتبار " معمل تجارب " بما يتيحه من مساحة زمنية. وتشكل النماذج التاريخية فى تاريخ المسلمين السياسى، وكذلك النماذج الفكرية، مادة مهمة فى هذه الدراسات، بل إنها تفتح المجال لتجديد الدراسات بصدد موضوعات قديمة، وذلك وفقا لقاعدة مهمة لا تقف عند حدود المسائل، بل تقف على المناهج وما يعبر ذلك عن إمكانات مهمة فى هذا المقام، كما أنه

من المهم كذلك أن يكون ذلك موضع اهتمام الدراسات الحديثة فى الفكر السياسى الإسلامى، وما يتيحه ذلك من أچندة بحثية تبحث فى العناصر المختلفة المتعلقة بالظاهرة الإسلامية ومآلاتها ومستقبلها، ويقدم البعض إطارا مهما لرؤية مستقبلية من منظور إسلامى، دراسة سهيل عناية الله تقدم نموذجا فى هذا المقام، وتقدم مشروع أجندة بحثية مهمة فى إطار اهتمامات الفكر السياسى الإسلامى المعاصر.

أما عن العولمة، فتشكل مقولات مثل «نهاية التاريخ» و «صدام الحضارات» من أهم المقولات التى استدعت نقاشا دار حولهما، باعتبار أن المقولتين جعلتا من عالم المسلمين واحدا من مجالات اهتمامها، وبدا هذان الموضوعان والمناقشات حولهما يحتلان قدرا لا بأس به من أچندة البحث وهو أمر استدعى كل عناصر المصفوفة:

الفكر السياسى التراثى، والفكر الاستشراقى السياسى، والفكر السياسى العربى والإسلامى بحيث عبر عن رؤى واتجاهات فى هذا المقام.

وفى إطار يوحى بعناصر مراجعة فى إطار استعراض وفتح ملف «الإسلام والغرب» بكل تضميناته وعناصره، وبدا الاقتراب السياسى بل والتسييسى من هذا الموضوع واضحا، قد يحسن رصد بعض مؤشراته ومداخله فى هذا المقام، غير أنه من المهم أن نشير إلى أن هاتين المقولتين لم تلق الاهتمام من جانب الفكر العربى والإسلامى فحسب بل امتدت ردود الفعل الفكرية والثقافية إلى أبعد من ذلك، خصوصًا فى مراجعة جوهر الفكرتين.

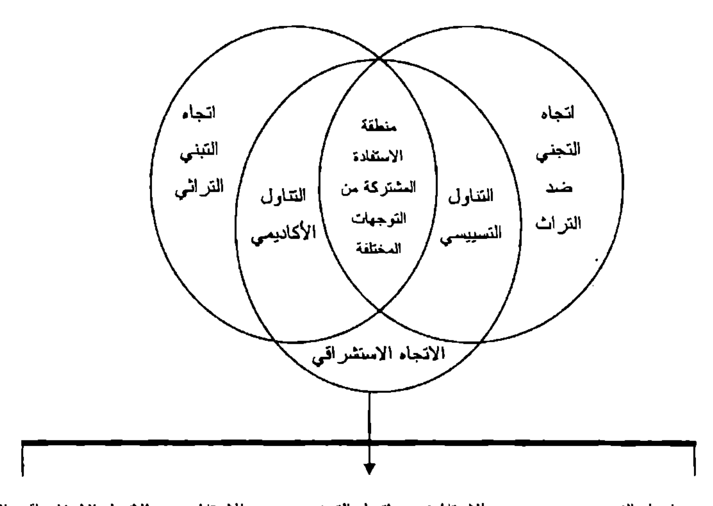
وفى هذا المقام فإن فكرة العولمة الصاعدة بدت تفرض بعضا من ضغوطها على الفكر السياسى الإسلامى مما أفرز حالة بحثية لم تشكل بعد إلا أنها أبرزت أهمية أبعاد مثل: التحليل الثقافى، تنوع نظم القيم، والمعتقدات وتعددها، قضايا الهوية، قضايا العالمية والعولمة والأفكار السابقة عليهما فى إطار الذاكرة الحضارية التى تشكلها الخبرة التاريخية.

ومن المهم أن نشير قبل ذلك إلى أن الفكر السياسى الإسلامى المعاصر قد بدأ يتعامل مع الأچندة التى تطرح موضوعات مثل التعددية والديمقراطية والحداثة وما بعد الحداثة وغير ذلك من موضوعات: ارتبطت بصورة أو بأخرى بعولمة أنساق القيم.

فى إطار خريطة التوجهات والاهتمامات فإنه يمكن القول إننا أمام مجموعة من التفاعلات شكلت الخريطة على هذا النحو :

الأول: أن طرف التبنى التراثى ظل ولوقت ليس باليسير يهمل الأجندة السياسية فى التراث الإسلامى وذلك لأسباب كثيرة :

* أن الدائرة السياسية التراثية هى من أصعب الدوائر لتداخل العلوم الخادمة بالنسبة إليها (التاريخ ـ مساحة مصادر التراث السياسى الإسلامى ، الأدب ـ وكتابات أخرى) .



الاستفادة من اتجاه التبني التراثي في أطار التعرف علي أهمية التراث في سياق الذاكرة الحضارية
(دائرة الأهمية)

الاستفادة من اتجاه التجني ضد التراث في إطار ضرورة عدم إهمال دائرة السياسي في المعالجة التراثية
(دائرة الاهتمام)

الاستفادة من الاتجاه الاستشراقي الإيجابي في محاولة الدراسة المنهجية والأكاديمية ومواصلة التراكم البحثي فيها والاستفادة من الجهود الاستشرقية السابقة
(ضرورات التناول الأكاديمي لا التسييسي)

ضرورة التنبه إلي إشكالات ومشاكل الواقع والتوجه إليها بكل أشكال التناول البحثي ، بكل خريطته وتوجهاته في إطار التعارف البحثي والمنهجي ، وأصول الشورى البحثية

* أن الدائرة السياسية التراثية حملت الكثير من القضايا ذات الحساسية وتصور البعض أنها من مناطق القداسة فى هذا المقام (الفتنة ـ الصحبة ـ العصمة ـ العدالة ـ إمارة التغلب ـ الخلافة والإمامة ـ الطاعة والبيعة . . . إلخ) .

*أن الدائرة السياسية التراثية حملت مناطق كثيرة يمكن تسميتها بؤر التوتر والتنازع ، مورست فيها أقسى وأقصى درجات السجال والاقتتال بالتراث مما أحدث بحق ما يمكن تسميته بمذبحة التراث .

* أن أطرا لامنهجية أدت أدواراً سلبية فى التناول المنهجى للتراث منها :

١ ـ عقلية المؤامرة فى التفسير التراثى وإعلاء العناصر الخارجية فى التفسير لكل الملمات التى تحركت فى أحشاء التاريخ السياسى للمسلمين .

٢ـ عقلية التساهل فى دراسة بعض الموضوعات المفصلية ، واستند ذلك إلى موقف تراثى أسيء استخدامه بشدة ، وهو مدخل التوقف فيما شجر بينهم ، وصارت حادثة الفتنة حادثا مفصليا تحيط به بينة الحيرة أكثر مما تحيط به عقلية التبين والوضوح وأصول الاعتبار من النماذج التاريخية والفكرية .

٣ـ عقلية الانتقاء الإيجابى والذى ترك فرصة لتوجه التجنى عليه أن يختار هو الآخر ويلتقط بمنهج الانتقاء السلبى ، وأسهم فى نفى التراث جملة تلك العقلية السجالية والتنافرية .

٤ـ الوقوف عند حدود مناهج التعامل والتناول التقليدية ، فأدى ذلك إلى مصادرة الواقع لمصلحة التراث فأدى ذلك بدوره إلى سيادة اللغة التقليدية ، وفقدان أصول اللغة الاتصالية الوسيطة .

٥ـ أن هذه المواقف تكاملت فى إخراج موقف كلى ساهم فى قراءة الإهدار للتراث ، فهى فضلا عن إهدارها للقيمة الذاتية فى التراث ، أهدرت كل محاولة لإضفاء القيمة المضافة للتراث فى إطار أشكال وأساليب تحليل متعمقة وذات مقدرة اتصالية داخل الجماعة العلمية فى الوقت ذاته .

الثانى : أن طرف التجنى ضد التراث أدى دورا فى تأجيج المعارك التراثية ، فضلا عن مقدرته التسييسية وطريقته ضمن أدلجة التراث ، واتخذ ذلك أشكالا متعددة :

* معركة الإسقاط المفاهيمى المعاصر على الدائرة التراثية دون أدنى حد من الاحتياطات المنهجية اللازمة لذلك الربط أو إطار التناول ضمن أصول المنهاجية المقارنة.

* ذم التراث السياسى جملة وتأميم دائرة السياسى لمصلحة السلطة، وعدم التمييز بين الفقهى والتاريخى والسياسى، بوصفها دوائر متقاطعة متمايزة ومتفاعلة فى آن واحد، بحيث دخل التراث دائرة الهجاء السياسى ضمن مقولات غاية فى الخطورة.

* سيادة الثنائيات المتناقضة والمتصارعة والتى أورثت وأججت عناصر العقلية السجالية والاقتتالية (العلم والدين، الوحى والعقل، التراث والعصر والتجديد، الأصالة والمعاصرة)... وكثير مما هو فى حكمها، الذى شكل الوقود لاستمرار واجترار القضايا ذات الطبيعة والصيغة السجالية.

* التبعية المنهجية فى ظل إسقاطات مناهج لها متضمناتها الفلسفية مما أفسد مناهج النظر للتراث وتحرك ذلك ضمن عمل لا يوشى بأى عمق منهجى أو تحليلى.

* المنهجية الاستظهارية بالتراث فى ضوء إسناد النظم السياسية، وحُسبان التراث جوابا تسوغ به السياسات المختلفة والمتنوعة بل والمتضاربة والمتناقضة فى إطار أضفى على التراث غطاء هلاميا يستدعى فيه التراث للمناسبات ولاعتبارات آنية، وإسناد أفكار من خارجه (الاشتراكية الإسلامية) (التفسير المادى للقرآن)... إلخ.

فبين طرف التبنى التراثى الذى عجز عن ملء دائرة التحليل السياسى، مما أحدث فراغا بحثيا ومنهجيا سواء فى التواصل أو الفاعلية، برز طرف التجنى ضد التراث ليملأ دائرة السياسى ولكن من دون أصول وقواعد منهجية تأخذ فى حسبانها أبجديات التعامل التراثى، وتحول السياسى (كدراسة بحثية أكاديمية) إلى التسييسى كإطار يضمن الغلبة فى السجال ضمن دائرة التراث، ومن ثم فإنه فى إطار إبراز معايب التراث واتخاذ نمط الهجاء له أراد أن يؤصل هذه المعانى فى تحقيق القطيعة مع التراث، ليس من نمط القطيعة المعرفية، ولكن فى إطار عقلية تجعل من ازدراء التراث حالة نفسية وبحثية.

الثالث: أما الطرف الاستشراقى فى المعادلة، فقد بدأ يهتم على مستويين أحدهما المستوى المعرفى والبحثى الذى حقق أفضالا مهمة على التراث (الاكتشاف، التحقيق

والتوثيق، النشر تيسير التراث، جذب الانتباه لدائرة موضوعات وقضايا تستحق البحث المتأنى، الاهتمام بدائرة السياسى ضمن اهتمامات متعددة أخرى يستوعبها نشاط الاستشراقى الأكاديمى). وثانيهما المستوى السياسى والذى جعل من اهتمام الاستشراق فهم منطقة «الشرق» ولكن لدواعى أجندة سياسية ومصلحية، وهو أمر تعلق بالاستعمار فى هذه الآونة.

وهنا نجد أنه بينما انسحب الاتجاه الاستشراقى من حقل الدراسة الأكاديمية فى الظاهر على الأقل وفى دائرة النشر، واتجه صوب دراسة الآنى المتعلق بالأصولية وبالإسلام السياسى، فإنه ترك دائرة الاهتمام لمصلحة الاتجاه المعاصر العربى والإسلامى الذى حاول أن يقوم على دراسة هذه المناطق ضمن مناهج تحاكى الاستشراق أو تضاده. والواقع أن هذه الدوائر تقتضى تفاعلات رسم خريطة تعيد الاعتبار لمناهج دراسة الفكر السياسى الإسلامى وتستفيد من كل ما يؤدى إلى إحداث نقلة منهجية فى التناول والتعامل مع موضوعاته وقضاياه.

من المهم فى هذا المقام أن نتعرض لبعض نقاط أفرزتها الخبرة البحثية التى قمنا بها لدراسة موضوع البحث «الاتجاهات الحديثة فى دراسة الفكر السياسى الإسلامى»:

الأولى: تتعلق بالوسائط المعلوماتية الحديثة المعروفة بـ INTERNET والتى حركت مداخل استدعاء للمادة المتوقع الدخول إليها. إن Key word الكلمة المفتاحية كانت تتركز حول (Muslim Political Thought & Islamic Political Thoughts) وفى الحالتين كانت الاستجابة لا تتعدى بعض الكتب فى هذا المقام، لا تتعدى الكتب الخمسة التى ألفت فى الستينيات والسبعينيات والثمانينيات. ولمعرفة الباحث المسبقة أن الأمر المتعلق بالبحث فى هذا الموضوع لم يتوقف عند هذا الحد كان عليه أن يحدد مدخل الاستدعاء المختلف الذى يوسع الدائرة .governments Islam & politics Islam & state، واقترح علينا الأستاذ الدكتور سيد غانم للجمع بين هذه الأمور أن نحدد المدخل فى .Islam & politics

الثانية: أن توسيع دائرة البحث بدأ يحرك أصول البحث نحو مناطق تشكل مجال اهتمام ونظن أنها اختلفت نوعا وكما وكثافة، وحملت الاستجابة مجموعة من

الملاحظات الميدانية، التى تشكل بدورها سمات وخصائص عامة للإنتاج الذى يتعلق بالإسلام حينما يتفاعل مع دائرة «السياسى»:

١ ـ أن الانتاج صار معظمه يتوجه نحو الحركى على حساب الفكرى فى الأغلب الأعم، الحركى صار قبلة الاهتمام، لا يستدعى الفكرى إلا بمناسبة ما يستدعيه الحركى، الحركى صار المتغير الأصيل « الداعى » بينما صار الفكرى المتغير التابع «المستدعى».

٢ـ أن الاهتمام بالإسلام السياسى أو بالإسلامية Islamism والأصوليةIntegrism) (Fundamentalism & صار له القدح المعلى للاعتبارات السباق ذكرها فى غلبة الحركى على الفكرى من ناحية، وتآكل الفكرى لمصلحة الحركى كمنطقة اهتمام.

٣ـ أن الاهتمام غلب عليه تحريك الأجندة صوب «الآلى» أو ما يقترب منه «المعاصر» وذلك على حساب المدخل التاريخى فى هذ المقام، وصار التاريخى كوجود «نادر» ويتم استدعاؤه بمناسبة الأحداث التى تثور من آن لآخر فى مناطق مختلفة من عالم المسلمين أو بالمسلمين أنى وجدوا.

٤ ـ الحدث إذن صار وحدة التحليل الأساسية بشرط أن يكون ثائرا أو مستمرا، ومن هنا كان تركيز معظم المقالات على «الحدث الجزائرى»، «الحدث الأفغانى»، «الحدث الصومالى» بوصفها أحداثا سلبية دالة على الحالة الإسلامية العامة التى تمثل الصراعات الداخلية، بينما انتهى الاهتمام بأحداث مثل «البوسنة» فى إطار انتهاء الحرب المفروضة ضمن مواجهة لها دواعيها المختلفة.

الثالثة: تشير إلى أن الاستشراق فى إطار التحول الذى أصابه فى الشكل والاهتمامات صار يعالج موضوعات ذات طبيعة آنية ومعاصرة، فى إطار الاهتمام العام لما أسمى بالإسلام السياسى وبدأ مستشرقون وجدوا ضمن إما مؤسسات عرفت برعايتها لعناصر مدرسة استشراقية (تقليدية) أو يعدون من أعمدة الاستشراق، يتعاملون مع قضايا ومفاهيم ارتبطت بالحركى من مثل «يانسن» من جامعة ليدن بهولندا الذى يكتب عن «الأصولية» وتحليل «للفريضة الغائبة»، و«مونتجمرى وات» الذى

ألف كتابات كلاسيكية داخل حقل الفكر السياسى الإسلامى تحت هذ المسمى يؤلف كتابا عن «الأصولية» وفى ذات الوقت يخرج كتابه التقليدى عن الفكر السياسى الإسلامى كطبعة جديدة لم يزد فى موضوعاتها، «وبرنارد لويس» الذى أدرك هذا التحول مبكرا، وربما أسهم فى صناعته يكتب عن الشرق الأوسط الجديد والكبير، ويتحرك صوب المعاصر فى دراسته من دون إهمال تراثه السابق وكأنه يراكم عليه.

الرابعة: تشير إلى واحد من أهم التفسيرات فى هذا المقام، هو العلاقة بين الجماعة العلمية والجماعة السياسية (إن صح ذلك التعبير) والجماعة الإعلامية (الجوقة الإعلامية) وبدأ الأمر يتحرك صوب:

* الاهتمام بالآنى لاعتبارات سياسية، التعرف على الواقع الآنى وتراكماته علمية دبجت قواعد لما أسمى oriented research هذه الحاجات السياسية، وطبيعة المؤسسات الأكاديمية جعلت من الاهتمام بهذا سوقا أكاديمية وفكرية، بكل ما تحمله المعانى لكلمة السوق فى هذا المقام.

* أن الجماعة الإعلامية (الجوقة) أصبح لها التأثير الكبير فشكلت بذلك قاطرة للقضايا موضع المعالجة، فضلا عن أنهم فرضوا عناصر كثيرة من معانى " التغطية الإعلامية " لا العلمية والأكاديمية، وهو أمر جدير بالملاحظة والمتابعة ونحن بصدد متابعة الظاهرة السياسية الإسلامية وما تعنية فى مقام البحث فى الفكر السياسى الإسلامى.

* أن هذا وذاك، وفى إطار السمعة والشهرة صار أحد العناصر التى فرضت نفسها على الخريطة التى تتناول هذه الموضوعات بالدرس والتحليل وربما التعليق وهو ما يفسر لنا كيف هجر الاستشراق - إلا فيما ندر - الاهتمامات التقليدية فى هذا المقام:

* التأليف عن الظواهر التاريخية المتعلقة بدائرة السياسة الإسلامية.

* دراسة المفاهيم والاتجاهات المتعلقة بهذه الدائرة.

* تحقيق الكتابات والمخطوطات التى تنتمى إلى هذه الدائرة.

وتحولت عناصر الاهتمام صوب الحركى / الآنى / التسييسى، إلا أن ذلك ليس نقدا، بمقدار ما هو وصف للحالة الاستشراقية التى ظن الكثيرون - وربما توقع - أن تظل

متسمة بأطر التناول الأكاديمى التقليدية . ويبدو لنا أن ذلك يعود إلى تغير طبيعة الاستشراق وأدواره وتوزعه على مجالات معرفية جديدة صارت ضمن هذه الاهتمامات التى تحددها دراسات المناطق والحوادث الآنية التى ترتبط بها .

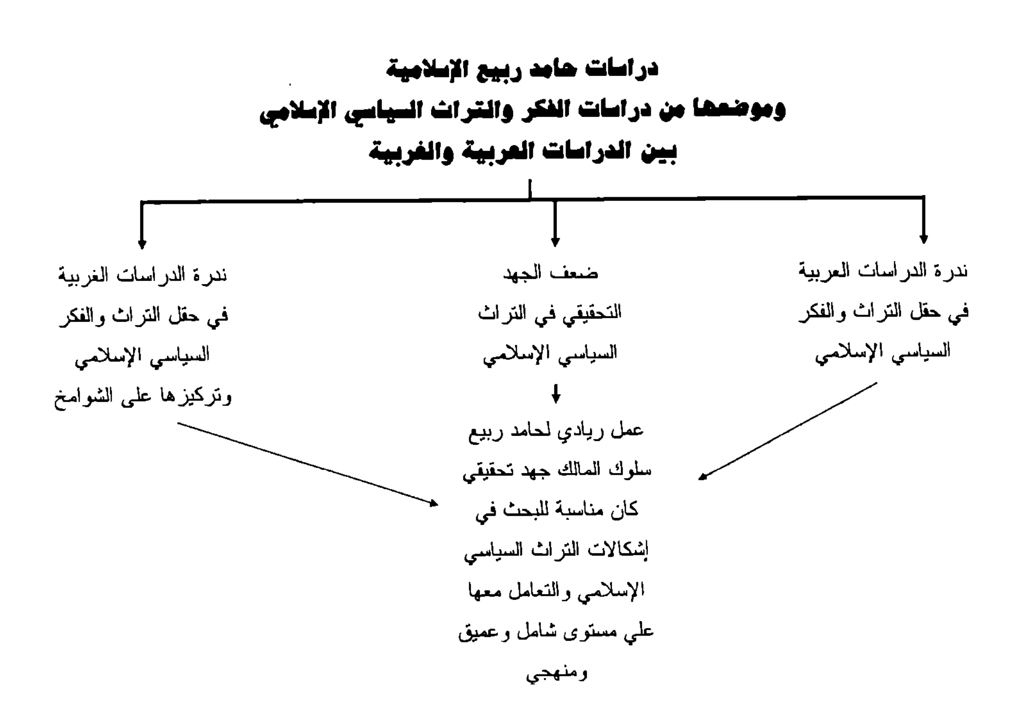
الخامسة : أن الاهتمام الفكرى السياسى وكما أكدنا على ذلك آنفا ، ظل تابعا لبوصلة الحركى وموجهاته ، والآنى ومتطلباته . ولذلك سنرى البحث فى المفكرين وتداول الدراسات عنهم وتركزها حول أسماء مثل «المودودى» (الحاكمية) ، سيد قطب (الجاهلية) ونماذج إيرانية فكرية مثل شريعتى ، ولا بأس بالعودة إلى الذاكرة فى الفكر السياسى الإسلامى التراثى ليشكل بذلك جزءا من الاهتمام الذى قد يسهم فى تفسير الحركات الإسلامية المعاصرة ، أو تناول مفكر تراثى له شبهة حركة (ابن تيمية مثلا) فضلا عن الاهتمام بدائرة الفكرى الذى يتعلق بالعصر بحسبان أن الفكر المعاصر يترجم بعضًا من مفاصل الحركة السياسية للحركات الإسلامية ، وهو ما تمثل فى غالب دراسات الخطاب السياسى الإسلامى كمنحى جديد للمتابعة الفكرية ضمن دائرة السياسى ، ولكنها غالبا ما تتحرك وفق بوصلة الحركى / الآنى ومتطلباته .

السادسة : فى إطار استعراض معظم هذه النماذج وأجندتها والقضايا التى تتوجه إليها ، فإن الباحث يمكن ان يطمئن إلى استنتاج نظنه فى هذا المقام ويلخص تلك الحالة الناتجة عن تفاعل وتداخل فى هذا المقام ، وهى أن المفكر لا يعد مفكرا إلا بمقدار ما يعبر عن حركتى « الترابى والغنوشى » كنموذجين فى هذا المقام . هذه الرؤية يشترك فيها دائرة المهتمين بغض النظر عن مواقفهم سواء المتعاطفين او المعادين ، فصار ذلك على بساطته يشكل النموذج الكامن ، بحث ولد مناهج تعامل وتناول واختيار ، وحدد مجهر الاهتمام والزاوية الخاصة بالنظر لهذه الموضوعات ، هذا الأمر لا يعد قاصرا على الجماعة العلمية ، بل يعد ذلك من أهم محددات «موضوعات الدراسة» ضمن البحوث لنيل درجات الدكتوراه والماجستير فى الجامعات الأمريكية . إن البحث الأول عن الإنتاج فى هذا المقام يعطى مؤشرا على الاتجاه الذى يهتم بنفس السبيل ، ويكرس نفس الأفكار والتى قد تتطلب بعضا من الفحص وربما كثيرا من عناصر المراجعة .

هذه الخبرة البحثية وجدت تأكيدا فى إطار المؤلفات التى تتعلق بالكتب ، والدوريات والصحف والمجلات الثقافية والسياسية العامة ، فضلا عن الفهارس العامة ، وربما أن

ذلك أنتج ودبج ومكن لحالة بحثية اتسمت بهذه السمات العامة . ولا نستطيع أن نغفل مدى التأثير الذى تركته هذه الحالة على الخطاب العربى المعاصر فى هذا المقام، وربما فى هذا السياق يحسن أن نشير إلى ما قررناه آنفا حول ضرورات رد الاعتبار لـ «الفكر السياسى الإسلامى» والتوجه له بالدراسة الأكاديمية ولدواع علمية وبحثية ومنهجية لا دواع سياسية أو تسييسية أو إعلامية أو غير ذلك، أو ما هو فى حكمها .

هذا هو ما تعلمنا إياه أجندة أستاذنا الدكتور ربيع ، إنه يحدد عناصر الأجندة النابعة لا التابعة، ويحدد أصول أجندة الحقيقة لا أجندة السراب ، هذا هو العالم حين يعرف دوره ووظيفته، وبما يحدد مكانته ومكانة أجندته .

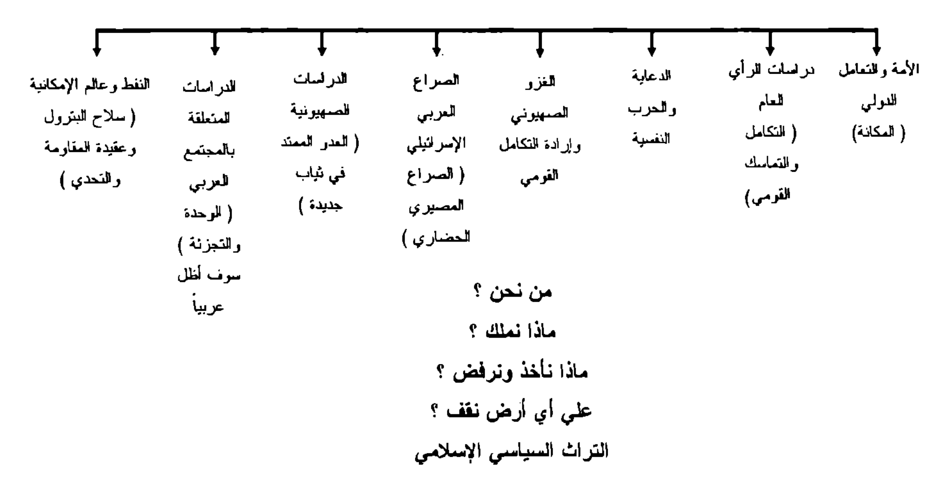


موضع التراث السياسي الإسلامي

لحامد ربيع من الأجندة البحثية

أمتي والعالم ، أمتي والعالم

الحضور التراثي في الأجندة البحثية الربيعية على تنوعها



رابعًا: حامد ربيع والجماعة العلمية: العالم ـ الأمة

حينما نصفه بأنه العالم الأمة، لم يكن ذلك إلا وصفا لمسيرته وإمكاناته ومكانته. هو فى الجماعة العلمية العالم ـ القطب، وهو العالم الذى كوّن مدرسة بحق وجب أن تسمى باسمه المدرسة الربيعية، وإنه لشرف أن ينتمى الباحث لها.

إلا أنه فى حقيقة الأمر فإن حامد ربيع.. لا بد أن يتحول إلى مؤسسة بأعماله وأفكاره وإنتاجه الفكرى والبحثى. ما أحوج الأمة إلى نفس حامد ربيع فى صياغة النصوص وكتاباتها.. ما أحوج الأمة إلى قلمه، ما أحوجها إلى أجندته المكتملة والمتنوعة.

كأن يفزع إلى أمته فيقول:

أمتى والعالم

وكان يحرك الشعار بالعزة والاعتزاز فيقول:

سوف أظل عربيا

ألا تنتهك أمته الآن بعد أن قضى نحبه؟ إن العراق الذى قضى فيه سنين من عمره احتل واغتصب . . فماذا بعد؟ هل تناديه أمته :

يا عالم الأمة؟

هل تناديه عروبته : ألا أيها العربى الأبى؟

أم هل تنادى من هم على شاكلته وعهده؟

هل يمكننا أن نتعرف على موضع الأمة منا كعلماء؟

وموضع الكبرياء والعزة منا كبنى آدم كرّمه الله . . لا خانعا ، ولا طاغيا؟

هل سيكون منا النذير ومنا النفير؟ !

انقضى العالم ، ولا ينقضى فكره ، يموت العالم جسدا ولكنه يبقى فى الأمة وبها . . نعم لن تموت هذه الأمة . . ما ظلت معانى العالم الأمة . . العالم المكافح . . العالم الدور . . العالم الرسالة .

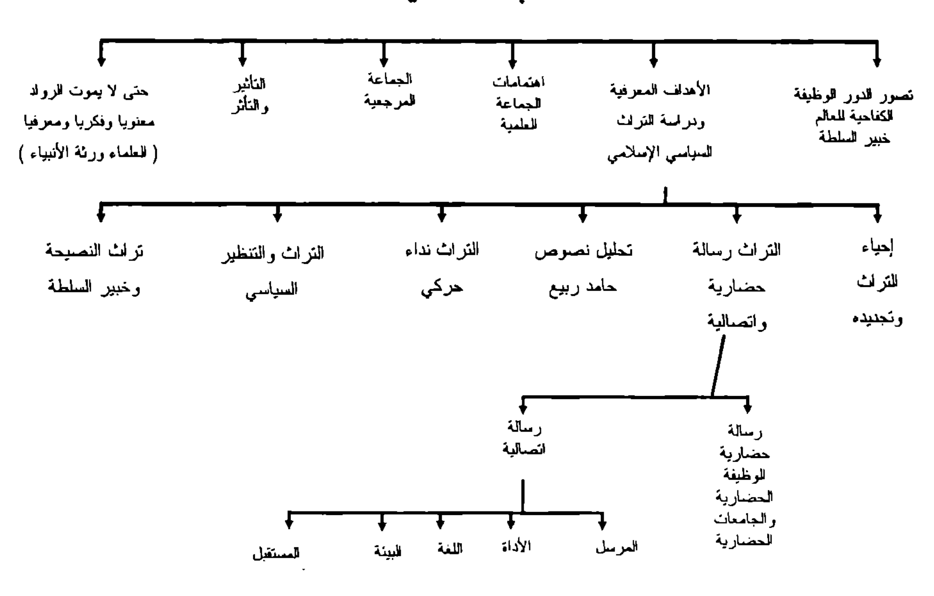
هذه معانى الاستمرارية ، الأستاذ والمريدون ، الوفاء للرواد ، حتى لا يموت الرواد . . ومن هنا تبدو لنا تلك المعانى حينما تتعلق بحامد ربيع وبجماعته العلمية ، تتأكد هذه المعانى فى أشكال ثلاثة :

* الجماعة العلمية وحامد ربيع

* الأستاذ والمريدون

* حتى لا يموت الرواد

الجماعة العلمية



ربيع

والجماعة العلمية

" الأستاذ والمريدون :

الرسائل الجامعية
رسائل التراث والفكر
السياسي الإسلامي

التدريس الجامعي
وحضور التراث
الإسلامي

المشروعات البحثية
الحوار العربي الأوربي
هجرة العقول

الصراع العربي الاسرائيلىوتوابعه والدراسات الصهيونية والتراث الإسلامي

النظرية السياسية نظام القيم والأنساق الفكرية والحضارية

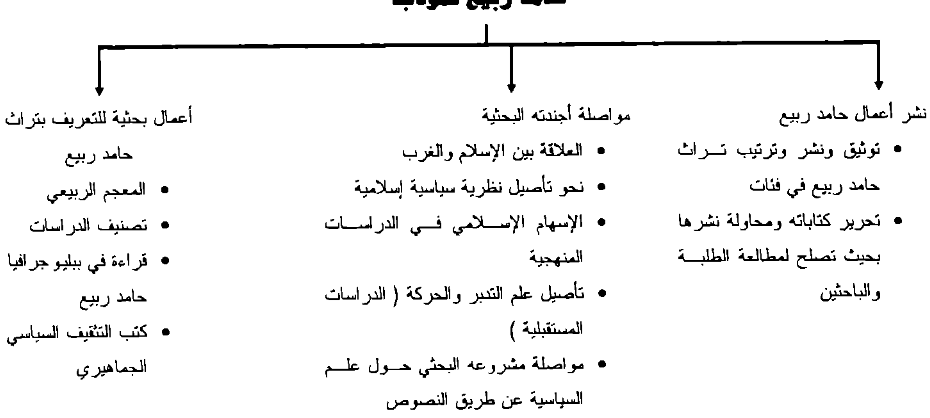
العلوم السلوكية ودراسات الرأي العام والتجليات الإسلامية

الفكر السياسي الفكر السياسي الإسلامي

دراسات الرعاية والحرب النفسية والارتباطات التراثية

دراسات التعامل الدولي والحضور التراثي والإسلامي

أمتي والعالم



خاتمة: حامد ربيع وصياغة النص الحر

إن إعطاء مفهوم للسياسة بحيث تسيطر معانى «السلطة والقوة» على مفاصله وشبكته العصبية، هو بمثابة تأميم للمفهوم فى مصلحة السلطة، وهو تغول لمفهوم «السلطة» ليحتل كامل مساحة السياسى، بل أكثر من ذلك هو اغتصاب كل فاعليات السياسى، فلا تُرى إلا من منظور السلطة والنصوص التى تنتج من أجلها، وتؤول لإسنادها، وربما كما يقول البعض: إن إعطاء مفهوم للسلطة ربما سيكون أكثر سلطوية، لأنه سيدعى لا محالة أنه القويم والسليم وبذلك سيتضمن، بل ويمارس قهرا ملحوظا. فالتعريف ليس فقط هو تحديد العلاقات بين الدال والمدلول، وإنما هو أيضا فرض المفاهيم على الأشياء. . وبناء عليه فهناك من يربط السلطة بالقوة أو الحق أو الجاه. . والتى تبقى الجانب الأحادى لعلاقاتها بالحكم والتسيير والتدبير وباختصار بالسياسى. والهدف من هذا كله هو إخفاء الوجه التعددى للسلطة واختصارها فى مكان واحد هو السياسة بعد أن حبكت اللعبة وجعلت السلطة هى السياسة والسياسة هى السلطة. . كل ذلك قد ينتج خطاب السلطة من أجل تكوين صورة خاطئة عند المتلقى تعبر فى ذاتها عن حقيقة الخطاب السلطوى الذى هو أساسا كما يقول «بارت» كل خطاب يولد الخطأ لدى من يتلقاه ومن سيطرة السلطة واستبدادها. . صارت

إجمالا قائمة فى كل خطاب نقوم به حتى ولو كان يصدر من موقع خارج السلطة . . بل ربما أوحى إلينا البعض أن التاريخ ليس إلا السلطة ذاتها وقد تحولت بفعل التطور إلى خطاب يدعى العلمية والبراءة . . هل صارت السلطة جرثومة تخترق المجتمع وترتبط بتاريخ البشرية فى مجموعه وليس تاريخها السياسى فقط؟ ! !

والسلطة فى حضورها الضاغط لا يتم الحديث عنها إلا عاما وبواسطة طرق رمزية (ملتوية) مثل جعل الخطاب على لسان الحيوانات . . أو باستعمال الصور البلاغية . . ولكن برغم هذه الحيل المتعددة فإنها لا تسلم من نهايات مأساوية .

كيف يخرج العالم من ربقة السلطة وضغوطها؟ حينما يبنى نصوصه الفكرية وينسج خطابه الثقافى؟ قد لا يعنينا وفق رغبة العالم فى الخروج على «استبداد السلطة» أن يعلن منذ البداية أنه لا يعنيه فى شىء السؤال حول من «يحكم»؟ . . وإنما الذى يعنيه هو «كيف يحكم» ؟ أى فضح الآليات التى تختفى وراءها السلطة وتحاول بواسطتها الاستحواذ على النص بوصفه الخطاب الأكثر رواجا والأقل التزاما .

إن «آلن جولد شليجر» فى مؤلفه «نحو سيمياء الخطاب السلطوى» يؤكد على أنه يستلزم الخطاب السياسى بنية هدمية لفهم معناه ، ومن ثم وحدها قمة الهرم تحصل على المعنى الحقيقى والكامل ، ولا تحصل إلاّ على انعكاس باهت له ، وهكذا لا يبقى أمام الجماهير سوى أن تقبل بالعلامة المحددة التى تصلها . . . .

وخطاب الاستبداد . . حيث لا يشكل الوضوح الهدف الأساسى للخطاب ، بل على العكس يسعى إلى تقييم وتضبيب الرسالة عن طريق الصيغ اللغوية المضادة والمكتسبة من أجل قطع الطريق على كل جدل عقلى أو معارضة منطقية ، وذلك لأن هدفه الرئيسى ليس الإقناع والمجادلة وإنما الانصياع والخضوع والطاعة العمياء لصالح المتكلم ، فخطاب السلطة شامل ونهائى ولا يحتاج إلى تعليق ، فلسان حالها يقول «كلما تقلصت قيمة الرسالة الدلالية إلا وزادت قدرتها على الإقناع» ولذلك كانت السلطة مؤسسة على السكوت لا على الحوار . . إن فائض السلطة لديها قد تترجمها فى فائض الكلام (الأداء ـ الكذب ـ الاغتصاب ـ الزيف ـ التسويغ والتبرير والمساندة . إلخ) . الاستبداد النصوصى يعرف السياسة التى يكون هدفها الشمولى هو توجيه حياة المرسل

إليه وسلوكه الاجتماعى والكتابى والكلامى ووضعه تحت تأثير المرسل وسلطته . . أما وهذه حاله فإنه قد ينتقل من حال التلقى إلى الإرسال، ولكنه إرسال نصوص مستبدة تغتصب فيها الكلمات والمفاهيم والحقائق والممارسات، ويبقى السيد المستبد فى النهاية دائم الحضور والمراقبة لتوزيع الكلام وتحديد المواطنة الصالحة من الطالحة، وشكل الديمقراطية الناضج .

وختاما يرى «جولد شليجر» أن الصوت الوحيد الذى يستطيع أن يسمعه الخطاب السلطوى هو صوت القوة «وعندما يسمع هذا الصوت فى النهاية، فإن صوت السلطة يركن إلى السكوت»، وربما من الأفضل أن نتساءل مع من يسأل جولد شليجر على بلاغته فى التعبير عن الوضع :

هل حقا يركن صوت السلطة إلى السكوت أم أنه يولد فى شكل جديد؟

فماذا لو طلبت السلطة الكلام . . فربما كان الكلام وما تطلبه أسوأ من السكوت؟!

وماذا لو حددت السلطة الممنوع (الموضوع الذى لا يجوز التحدث فيه أو عنه) (الطقوس الخاصة)؟ إن علاقة النص بالسلطة كانت وما زالت فى أغلب الأحيان «دموية» إذ إن النص يهدف إلى ذاته . . فإن السلطة تهدف إلى جعله قطعة منها، فهى تدعو إلى التعبير بصدق وأمانة عن إرادة الأفراد فى حين أنها ذاتها لا تعرف الصدق إطلاقا .

بهذا المعنى السلطة تؤم السياسة، وتملك أدوات كثيرة تجعلها تكسب الصراع (الشرطة، الجند، السلاح، المال، الإعلام، الخبث، النفاق، المنع، المصادرة). السلطة وفقا لهذا تكتب نصا مجتمعيا يجعلها تملك ترسانة الكلام التى تتحرك وفقا لما ترغب لا ما يجب . . وهى تحاول المرة تلو المرة أن تعيد إنتاج الاستبداد وشبكة نصوصه .

إن الكاتب يكتب نص المعاناة . إنه يفزع إلى قلمه مروقا من السلطة ليلحق بالنص متحررا من كل سيطرة تحمل فى طياتها ذاتا مسكوتا عنها (خفية) . .

والسلطة تخلق مجموعة من الناس يتحدثون باسمها ويعبرون عن أقوالها، والمؤلف (كاتب النص) واحد من هذه الأدوات السلطوية، وهى تكافئ بإحسان كل من يخلص لها، وإذا ما تراجع شخص من أعوانها عن التحدث باسمها فإن عقابه يكون شديدا.

وقد أشار كل من «بارت» وأيضا «فوكو» إلى سلسلة هذه الإرغامات وجوهرها، لكن الخطاب إذا ما تجاوز كل الحدود ولم تستطع السلطة إرضاءه لا بالترغيب ولا بالترهيب، يكون الإسكات هو آخر ما تلجأ إليه.. فالسلطة التى تحتكر السياسة وتستبد بها تحاول أن تنشئ خطابا ملتبسا يتم تقسيمه بطرق متعددة، ويفهمه كل واحد حسب هواه. هكذا تمارس السياسة فعل التدجيل (من الناحية الفعلية) والكهنوت (من الناحية القولية)، تمارس الالتباس لغرض احتكارى (الامتلاك). ماذا يمكن أن ينتج الاستبداد (كنص مجتمعى) إلا مفاهيم عبدة ونصوصا مستعبدة؟ ماذا تخلق بيئة نصوص الاستخفاف الفرعونى إلا نصوص الطاعة والخنوع ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ﴾ [الزخرف: ٥٤]؟ ماذا يمكن أن تنتجه إلا نصوص السلطة، أو نصوص تسكنها السلطة؟ (النصوص الخائفة، النصوص المذعورة، النصوص المسوِّغة، النصوص الزائفة المنافقة، النصوص الصانعة للعبودية، النصوص الخائنة، النصوص الإمعة، النصوص الواهنة الخانعة، نصوص الأمر الواقع، نصوص الإخلاد إلى الأرض، النصوص البور من قوم بور، النص الحرباء المتلون، النص الرخو..)، شبكات من نصوص الاستبداد، تصدر من السلطة أو بالوكالة عنها.. السلطة تغتصب الكلام والنصوص.

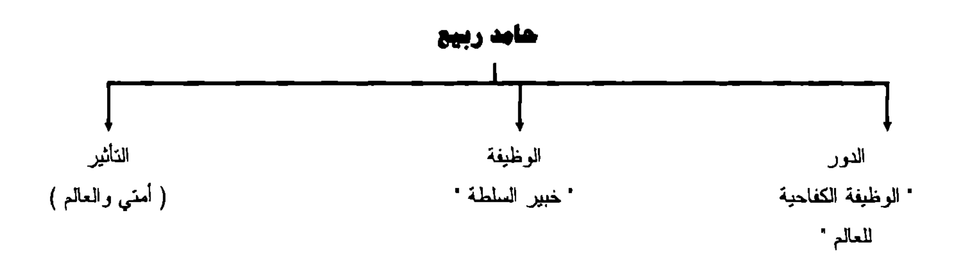
فى زمن الاستبداد لابد أن تعرف قيمة النصوص الحرة. ونسيج النص الحر، وصياغة النص الحر، قد يكون أستاذنا الدكتور حامد ربيع علمنا كيف نبنى المفاهيم، والتحرز فى التعاطى معها، وقد يكون قد علمنا المنهج وكيف نمارسه قولا وعملا.. إلا أن خير ما علمنا:

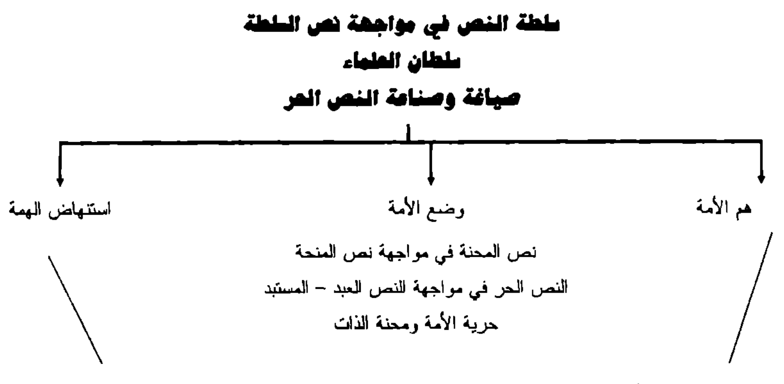
كيف ننسج نصا حرا؟

فى النص الحر أجد حياة خالدة للمؤلف والأستاذ الدكتور حامد ربيع..

النص الحر تنسج خيوطه من الصدع بالحق، والنص الحر صناعة كاملة تخرج كل ما يعنى به من إطار التبعية فى سياق الوعى بالذات، أو الدونية فى عبورها إلى اكتشاف الذات.

النص الحر، نص مبدع، نص أصيل فى مواجهة النصوص الذيلية أو النصوص التابعة، النص النابع غير النص التابع. يمكنك الآن قراءة «نص حر» يتمثل فى موضوع يبدو أنه ينتمى إلى " الدائرة الأكاديمية " التى ربما قد تتسربل بالمهنية أو دعواها حتى تمرر نصوصا وقوعية باسم الواقعية، ونصوصا خانعة باسم الرشادة، ونصوصا متثاقلة إلى الأرض تخلد إليها بدلا من نصوص مستنفرة؛ الهوية، الوعى الجماعى، إرادة التحدى، الذات الجماعية والحضارية، الوعى بالذات واكتشاف الذات، علم السياسة علم بناء الحضارة. . إلخ، كلها مفردات تنسج النص الحر والتى تنادى فى كل مسكوت عنه فيها ومنها، «ألا سحقا لنصوص الاستبداد». النص الحر فى طاقة كل كاتب إلا أنه لا يطيقه إلا الأحرار.





نصوص الصمود والاستمرار ← نصوص الإنذار ← نصوص الاستنفار

الوعي – المواجهة – المقاومة – التحدي – اكتشاف الذات – لمتي – سوف أظل عربيا – العزة ورفض الدونية والتبعية – الحرية – الإحياء – التجديد – الإصلاح – القيادة وتكليفاتها – الكفاحية – المسئولية – محاسبة السلطة – سلطان العلماء – المفاهيم الحرة – النص المجتمعي الحر

مواجهة الجهل والتجاهل – مواجهة الاستبداد – مواجهة التشويه – مواجهة المثقف الزائف والخائن والتابع – مواجهة الاستكانة بنصوص المكانة والتمكين

علمنى حامد ربيع - رحمه الله - الكثير . . علمنى :

أنه لا بد من أن أقوم بتحديد المفاهيم . . لا أستهين بذلك ولا أهون منه . كلما اضطلعت ببحث أو هممت بنقاش ، ترامى إلى مسامعى قولته الشهيرة «فلنحدد المفاهيم بداءة» .

وعلمنى :

أن المنهج سلاح الباحث يمتشقه دائما لا يتخلى عنه ما بحث ولا يميل عنه ، لأن التخلى عنه تخلٍ عن الحق ، والميل فيه ميل عن جادة الصواب . . وعلمنى أن قدسية المنهج لا تتأتى إلا من فاعليته وملاءمته ولياقته للظاهرة موضع البحث ، فهو الأداة لغاية وهو الوسيلة لمقصد ، والأمور بمقاصدها ، والقصد من المنهج تحليل أعمق وتفسير أدق ووصف أشمل وتقويم أعدل وتنظيم أفضل وبيان أوضح .

وعلمنى :

أن الموقف لا يضاد العلم والمنهج ، بل هو منهما فى مقام الروح فى جسد العبارات والتعبيرات وكيانها ، والموقف ليس إلا استنادا إلى حكم ، والحكم لا يكون إلا بحجة وبينة ، وأن الصدق فى الموقف صدق فى البيان وصدق فى البرهان .

وعلمنى . . وعلمنى . . إلا أن خير ما علمنى :

كيف أصوغ «نصا حرا» ، بل كيف علىَّ ألا أصوغ إلا «نصا حرّا» ؟

وعلمنى أن النص الحر صياغة وبناء ونسج ، صياغة من كلمات حرة . . ومفاهيم حرة ومفردات حرة . . وبناء لصرح يتأسس على قواعد من الحرية والاختيار والإرادة ونسج لنص عدل . . لأن العدل هو قمة الحرية وميزانها .

والنص الحر تخلص من عبودية ، وتبعية ، ودونية ، أى من كل متعلقات النص العبد ، أو النص المستبد .

والنص الحر انتماء للأمة، وولاء لأصولها . . الأمة مقصد وقبلة . . إنها أمتى التى تتسم بخصائص . . وتختص بدور.

والنص الحر دافع ورافع . . دافع للفعل ورافع للفاعلية . . والفاعلية مقاومة وتحدٍّ كفاحية وعزة . . تجديد وإحياء . . إن أستاذى ربيع علمنى النص الحر. ومن ثم أشير:

من علمنى حرفا، صرت به حرّا، وصرت معه حرّا.

د. سيف الدين عبد الفتاح

* * *

مدخل فى دراسة
التراث السياسى الإسلامى

الجزء الأول

التراث السياسى الإسلامى

التعريفات - المصادر - المناهج

أ. د. حامد عبد الله ربيع

تحرير وتعليق

د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

إهداء

- إلى كل من لم يعمر قلبه سوى الإيمان بقدسية تعاليم أجداده..
- إلى كل من ظل صامدا إزاء موجات التحلل التى تحيط بنا ..
- إلى كل من أحاط ثقته فى تاريخنا الإسلامى بحائط صلب لا تنفذ منه معاول الهدم والتخريب .
- إلى كل من وقف ثابتا لا تعنيه السهام المصوبة إليه..
- إلى كل من لم يرفى الدم الذى ينساب من جسده سوى ضريبة يدفعها للأجيال القادمة .

حامد ربيع

تصدير

رغم مضى سنين طويلة ، فلا أزال أذكر ذلك اليوم الذى قادتنى فيه الأقدار لأن ألتقى بالشيخ حسن البنا . كنت صبيًا ، وكان يجلس إلى جوارى وكان يشعر بما تعتمله نفسى من تمزقات . ونظر إلىَّ الشيخ الوقور وقال عقب فترة صمت : اذهب يا بنى وأكمل ثقافتك وانهل من مصادر العلم ، فنحن فى حاجة إلى مثلك . وتمضى الأيام . وأقضى قرابة عشرة أعوام معتكفًا فى «دير سان فرانشيسكو» على مشارف روما بمدينة الفاتيكان .

برغم مضى الأعوام ، ما زلت أذكر واقعة وداعى لأستاذى الإيطالى «أرانجو رويز» . ذهبت أستأذنه عقب أن اتخذت قرارى بالعودة إلى بلادى ، وقال يحدثنى عقب فترة صمت حزينة من جانبه مليئة بالترقب من جانبى : هل تدرى أنك علمتنى الكثير ؟ ونظرت إليه غير مصدق ؛ لقد عودنى الكبرياء الذى لا حدود له ، وكم عانيت من شعور غامض سيطر عليه باحتقار صامت لتلك الحضارة التى أمثلها . وعاد يقول : كم كنت أتمنى أن أعلم طلبتى منهاجية أقل وقيمًا أكثر ! وعدت أنظر إليه وقد ازداد تعجبى . وعقب فترة صمت أضاف : لقد علمتك فلسفة الحضارات ولكنك علمتنى أن الولاء للحضارة لا يعرف العلم ولا ينبع إلا من الذات . وخرجت أتساءل : هل حقًا حبى لحضارة آبائى وأجدادى لم ينبع إلا من العاطفة ؟ لم تستطع إقامتى الطويلة فى دير «سان فرانشيسكو» بمدينة الفاتيكان ولا التعامل اليومى مع رهبان الجزويت أن تحولنى عن تمسكى واقتناعى بتلك الحضارة .

وأعود إلى العاصمة التى عرفت طفولتى ولأنتمى إلى أعظم جامعة فى الشرق الأوسط ، وتبدأ قصة جديدة من المعاناة ، كيف أدخل الفكر السياسى الإسلامى فى تلك الجامعة وعلى وجه التحديد فى كلية الاقتصاد والعلومِ السياسية؟ وتقف أمامى جميع العقبات . إن جهالة القرن العشرين التى يتصدرها ويحمل لواءها مُدَّعو الثقافة العلمية تأبى علينا أن نعود إلى تقاليدنا وتراثنا ، ولكننى سوف أشعلها حربًا بلا هوادة ؛ لأننى واثق بأن أمتنا لن تقف على

قدميها إن لم تعد إلى تعاليم الآباء تنهل منها رحيق القيم ، وقصة البطولة ، وعظمة الإنسان المسلم . وأنا الآن أرى من حولى وقد باتت قلوبهم خاوية وعقولهم جاهلة ونفوسهم ضعيفة ، فإن هذا لن يكون له من نتيجة سوى زيادة فى الإصرار وقوة فى الصمود . إن من يعارض ذلك ليس إلا شخصًا سيئ النية عميلاً للقوى الأجنبية التى يعنيها أن تظل أمتنا على حالها من الجهل والتجهيل .

وهكذا، ومنذ عدت إلى مدينة آبائى وأجدادى ، قضيت خمسة عشر عامًا أنبش فى تلك الحضارة التى تعلقت بها ، أريد أن أثبت لنفسى أن العاطفة لا موضع لها ولكن هناك التقييم الموضوعى الرصين . وهكذا خلال فترة طويلة من حياتى عايشت أئمة الفقه وقادة الفكر وعلماء تلك الحضارة ، وتنقلت من مالك ، وأحمد بن حنبل، وزملائه إلى البيرونى ، والخوارزمى ، وتفاعلت مع ابن خلدون أتابعه فى مراحل حياته . ولم أترك نصًا سويًا إلا وقد أحلته إلى حقيقة ديناميكية أعاشرها وتعايشنى . وشاءت الأقدار أن تقع فى يدى وثيقة «سلوك المالك فى تدبير الممالك» لابن أبى الربيع التى نقلتنى إلى ميدان آخر لم أكن أعرفه ؛ إن هذه الوثيقة ليست فلسفة وليست علمًا ؛ ولكنها تحليل للإدراك السياسى الجماعى الذى ساد الحضارة الإسلامية خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجرى . وعدت أنقل معاناتى إلى الخطب والرسائل وإلى الكتابات الأدبية وبصفة خاصة إلى الوثائق المتوافرة فى مكتبات الظاهرية بدمشق وأبى حنيفة ببغداد .

واليوم وأنا بصدد أن أخرج من تلك العزلة التى فرضتها على نفسى لأتعامل فقط مع العلم والعلماء وقد ترسب فى ذهنى الاقتناع بأنه قد آن الأوان لأن أتجه إلى الرجل العادى أقنعه بصدق الأحاسيس وعمق التماسك وصلابة الإيمان ، كم كنت أتمنى أن أستطيع أن أقدم خلاصة هذه التجربة إلى أستاذى الإيطالى! لقد علمنى كيف أعيش مع التاريخ والحضارة، وقادنى إلى تراث الخبرة الرومانية وإلى مسالك ودهاليز الحضارة الكاثوليكية ، ولو لم أتعلم مقارنة الحضارات ما كنت قد استطعت بقدراتى الذاتية أن أصل إلى اكتشاف الشفافية التى تمثلها حضارتنا الإسلامية والنبوغ الذى تعكسه القيادة العربية ، وأيضًا الفشل الذى سجلته خبرة تعاملنا مع ذلك التراث ، ولكنه وقد غادر عالمنا فلتكن هذه الصفحات تحية لأستاذى وتعبيراً عن شكرى نحو رجل ساهم فى خلقى الفكرى وتكوينى العلمى .

حامد ربيع

مقدمة

حول التعريف بفلسفتنا فى تفسير الخبرة الإسلامية كنموذج تاريخى للتحليل السياسى التراث الإنسانى والتراث الإسلامى :رؤية مقارنة

التساؤل الذى يجب أن يفرض نفسه على كل محلل للتراث الإنسانى ينبع من مجموعة من الاستفهامات المتعددة المرتبطة بموضع الفكر السياسى الإسلامى من تلك المجموعة الضخمة من التراكمات الحضارية ، التى لا يستطيع المؤرخ أن يقف إزاءها دون أن يفرض على نفسه الكثير من التأملات(١) . فالحضارة الإسلامية حضارة خالقة وخلاقة ، وتمثل قسطًا ضخمًا من الممارسات فى النطاق القومى والإقليمى والدولى ، فهل تملك بهذا المعنى أصالة فى تأملاتها السياسية ؟ إن العلاقة بين الفكر والحركة هى علاقة دياليكتيكية ثابتة ، لا حركة دون فكر مسبق ؛ لأن الحركة هى التصور ، ولا فكر دون خبرة ، والخبرة هى الحركة وقد تبلورت من حيث نتائجها(٢) ، فكيف نستطيع أن نلغى ذلك العنصر من عناصر التراث الإسلامى ؟ كذلك فإن الخبرة الإسلامية لم تكن خبرة مغلقة ؛ لقد تعاملت مع الغرب والشرق ، تعاملت مع الحضارات الهندية والصينية والفارسية ، ومارست الارتباط الفكرى والحركى بالحضارات اليونانية والرومانية والكاثوليكية ، فهل ظلت إزاء جميع هذه النماذج للوجود تقف موقف السلبية وعدم الاهتمام ، أم أنها خلقت قنوات اتصال سواء كانت من جانب واحد أم من جانبين ؟ إن منطق الوجود يفرض الإجابة بالمعنى الأخير فلا تعامل دون تأثير أو تأثر(٣) ، فأين الممارسة الإسلامية من كل ذلك ؟

لا تنشأ حضارة من العدم . إن استمرارية الصراع الإنسانى فى سبيل تأكيد الذات لم تنقطع ولن تنقطع . وكما أن الجماعة الإسلامية تلقفت ممن سبقها قسطًا معينًا من

المفاهيم والخبرات فهى بدورها قدمت لمن لحقها قسطًا آخر من التراكمات الفكرية والحركية استطاعت أن تساهم بشكل أو بآخر فيما وصل إليه الإنسان فى صراعه المرير ضد الظلم والعبودية . أضف إلى ذلك أن الحضارة الإسلامية تقدم نموذجًا متميزًا من حيث خصائصه ومقوماته(٤) .

إذا ألقينا بنظرة مقارنة على التراث العالمى فى محاولة تأصيل واضحة للنماذج الحضارية من حيث دلالتها السياسية استطعنا أن نميز بين نماذج خمسة أساسية(٥) :

١ ــ النموذج الأول وينبع من الخبرة اليونانية ، أى المدينة الدولة ، كما عرفتها بصفة خاصة شبه الجزيرة اليونانية خلال الفترة الممتدة من القرن السابع حتى القرن الخامس قبل الميلاد . هذا النموذج برغم أن تعبيراته الكاملة سوف تبرز أيضًا فى فترات لاحقة ، فإنه يتمركز حول صفة أساسية وهى تألق الفكر المثالى المجرد على حساب الحركة . إن أفلاطون وأرسطو ليس أى منهما سوى اسم ضخم فى مجموعة كثيرة من الأسماء الخلاقة التى عبرت عن حقيقة مزدوجة : تألق فكرى فى نطاق الأخلاقيات السياسية من جانب ، ثم فشل حركى فى تقديم النماذج الصالحة لحل مشكلات المجتمع اليونانى ، وخلق الدولة الموحدة المعبرة عن حقيقة العصر وآمال الجماعة السياسية من جانب آخر ، فالبحث عن السعادة يصير هو المحور الذى منه تنبع المفاهيم السياسية وهو فى حقيقة الأمر خلط بين ما يجب أن يوصف بأنه سياسى وما يجب أن يوصف بأنه غير سياسى(٦) .

٢ ــ النموذج الرومانى يأتى ليقدم صورة ثانية للخبرة البشرية فى نطاق التعامل مع السلطة والسيادة. إن طغيان الحركة هو المحور الوحيد الذى يسيطر على الممارسة الرومانية ، والحركة تعنى القوة ، والقوة تعنى التنوع التصاعدى ، والتنوع التصاعدى ليس مجرد خلق طبقات متتابعة فى داخل المجتمع الواحد ؛ وإنما هو أيضًا اتساع ونشر نفوذ لتمكين مجتمع معين من السيادة على المجتمعات الأخرى ، والسيادة لا تأتى إلا من خلال الطاقة ، والطاقة والقوة كلتاهما حقيقة واحدة تنصهر فى إطار أكثر اتساعًا

وهو القانون[٧] . هذا النموذج برغم حديثه عن الحريات ودعواه بحماية حقوق الفرد أيضًا خلال العصر الجمهورى ما كان يمكن أن يقدم إلا إطارًا واضحًا للدولة المستبدة المسيطرة فى النطاق القومى والنطاق الخارجى ، فإن فشل جميع الحركات الاجتماعية ، واختفاء الفكر السياسى ، وسيطرة المفهوم الطبقى ، جميعها عناصر متماسكة تعبر عن مفهوم دولة القوة فى التاريخ الغربى[٨] .

٣ ـ يأتى المفهوم الفارسى ليقدم إطارًا أكثر اتساعًا للنماذج السياسية يدور حول عدم قدرة الحركة النظامية على اكتشاف متغير العنصر الدينى بالمعنى الضيق بوصفه أحد مقومات تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؛ إن هذه النماذج المختلفة لم ترفض الدين ولكنها لم تكتشف بعد أهمية ذلك العنصر وموضعه من ديناميات الحياة السياسية . إن النموذج الفارسى يقوم على أساس اختفاء حقوق المحكوم إزاء الحاكم ، إن المحكوم لا وجود له والحاكم هو الإله السياسى . هذا التصور كان لا يمكن أن ينتهى إلا بالانغلاقية من جانب ، والفشل فى خلق الدولة المسيطرة من جانب آخر . إن الفارق الحقيقى بين النموذج الفارسى والنموذج الرومانى هو أن الأول أطلق سيادة الحاكم الإله ولم يسمح للفرد بأى وجود سياسى ولو من خلال الممارسة الطبقية ، على عكس النموذج الرومانى الذى قيد من طغيان الفرد باسم القيادة الحاكمة ، وأطلق فى حدود معينة حقوق الفرد ولو من خلال مسالك الطبقة المختارة أو أرستقراطية الدم . هذا الفارق تعبر عنه خبرة الصراع بين النموذجين فى مواجهتهما الحضارة اليونانية ، إذ لم تستطع فارس بكل قوتها أن تخضع المدينة اليونانية لإرادتها ، ولكن روما استطاعت أن تستوعب جميع المدن اليونانية[٩] .

٤ ـ إذا بحثنا عن نماذج أخرى تسمح بتقديم أصالة فى بناء الوجود السياسى ، كان علينا أن ننتقل عبر عدة قرون لنتلقف النموذج الكاثوليكى فى قلب العصور الوسطى وبصفة خاصة خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر. هذا التطبيق الذى قد يبدو من التعقيد بحيث يصعب تقديمه فى إطار النموذج التاريخى بسبب طبيعة علاقته المدنية ، وبسبب عدم وضوح خصائصه الحركية فضلاً عن اختلاطه بنماذج أخرى معاصرة من

حيث الزمان والمكان، نستطيع أن نحيل جميع متغيراته إلى قاعدة واحدة أساسية : التعصب الاستفزازى[١٠] ، والتعصب الدينى المطلق ، بما يترتب عليه من نتائج كثيرة أساسها رفض التصورات المخالفة والالتجاء إلى الطرد من الكنيسة فى كل مناسبة تشعر فيها الأداة الدينية بالفشل أو الخوف من المواجهة ، يأتى فيكمله عنصر السلوك الاستفزازى ، لا فقط فى مواجهة الأديان الأخرى والذى سوف يقدر له أن يتبلور فى علاقة المشرق بالمغرب باسم الحروب الصليبية دون الحديث عن وضع القواعد الفكرية لعملية الاستئصال العضوى للوجود اليهودى ؛ بل إن هذا السلوك الاستفزازى سوف يسيطر على علاقة البابوية بالنظم الإقطاعية والملكية فى داخل المجتمع الأوروبى .

٥ ـ رد الفعل الطبيعى للنموذج الكاثوليكى برز **باسم الدولة القومية والذى تتبلور حوله خصائص النموذج الخامس:** نموذج آخر يقوم على أساس سيادة الفرد وجعل حقوق المواطن تحتل المحور الأول والأخير للوجود السياسى[١١] .

ليس هذا موضع المناقشة فى نجاح هذا النموذج من عدمه ، فأى من النماذج الخمسة له مزاياه وله عيوبه ، وأى من الخبرات المرتبطة بهذه النماذج الخمسة لها وظيفتها الخلاقة فى التراث الإنسانى. برغم ذلك فلنتذكر كيف أن النموذج القومى قام على أساس جعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة أصيلة لا تقبل الوسيط ، ولا تسمح بأى علاقة أخرى منافسة ، وهكذا فرض على الكنيسة أن تتقوقع فى وظيفتها الدينية حيث طردت جميع المنظمات أو التنظيمات غير السياسية من العلاقة بين المواطن والدولة بحيث انتهى هذا النموذج بتأليه الدولة باسم حقوق الفرد. جميع النماذج الأخرى لا تعدو أن تكون تكرارًا واقترابًا بدرجة أو بأخرى من أى من هذه النماذج الخمسة بحيث يمكن القول إن التراث الإنسانى ليس سوى حصيلة التراكمات المختلفة التى قدمتها هذه الصور المتباينة للعلاقة بين المحكوم والحاكم .

بقى التساؤل الذى طرحناه ولا بد من أن نجيب عنه : أين النموذج الإسلامى من هذه التصورات الخمسة للوجود السياسى ؟ هل هو تكرار لأى منها ؟ هل هو نموذج متميز ؟ وفى الحالة الأولى إلى أى من هذه النماذج يقترب ؟ وفى الحالة الثانية كيف وأين موضع التمييز ؟[١٢] .

الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها ، هو ما نحاوله فى هذه الدراسة . لكن ومن منطلق أول لا يعدو أن يكون اقترابًا شكليًا وسطحيًا لموضوع التحليل ، نستطيع أن نلحظ :

خصائص العلاقة السياسية فى التراث الإسلامى

أولاً: علاقة مباشرة لا تعرف الوسيط . إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم فى التقاليد الإسلامية هى علاقة بين اثنين يقف كل منهما من الآخر موقف مساواة ، لا يفصل أيًا منهما عن الآخر أى عقبات اجتماعية أو نظامية(١٣) .

ثانيًا: ولكنها علاقة تابعة(١٤) ، تنبع من مفهوم العلاقة الدينية وتتحدد بها : علاقة المسلم بالكتاب وتعاليمه هى التى تُحدد خصائص العلاقة السياسية(١٥) .

ثالثًا: وهى لذلك علاقة كفاحية : إن مفهوم الدعوة ونشر تعاليم الإسلام الذى ينبع من طبيعة العلاقة الدينية يفرض على المواطن الدفاع عن المثالية الحركية وبجميع الأدوات والوسائل(١٦) .

رابعًا: وهى لذلك علاقة مطلقة لا تعرف التمييز ولا التنوع ، مفهوم التنوع الطبقى بمعنى التدرج التصاعدى لم تعرفه التقاليد الإسلامية . إن التمييز بين الحاكم والمحكوم هو تمييز وظيفى لا ينبع لا من متغير الانتماء ولا من متغير الاستمرارية الوراثية . وحتى عندما انتقل الحكم إلى التصور الفارسى لم يستطع أن يصل إلى المبالغات التى عرفتها تقاليد الحكم الأوتوقراطى(١٧) .

خامسًا: ونستطيع أن نمركز جميع هذه الخصائص حول مفهوم واحد ، وهو أن العلاقة السياسية فى المجتمع الإسلامى كانت تمتاز بالبساطة بحيث لم تعرف ؛ لا التجريد المثالى الذى عرفته الحضارة اليونانية ، ولا التركيب النظامى الذى عرفته الحضارتان الرومانية والكاثوليكية ، ولا الاستيعاب المطلق الذى سيطر على نموذج الدولة القومية(١٨) .

وهكذا نلحظ كيف أن النموذج الإسلامى جاء ليجمع بين خصائص متعددة ليقدم

مذاقه الخاص المتميز؛ فهو يجمع بين الفكر والحركة ، وهو يخلق توازنًا معينًا بين الحاكم والمحكوم ، وهو لا ينسى أن السيادة وليدة القوة وأن القوة هى وحدها التى تحمى الشرعية. فالجمع بين الخصائص المتباينة والمتعارضة هو المحور الحقيقى الذى منه تنبع طبيعة وجوهر النموذج الإسلامى وبه تتحدد خصائص الممارسة السياسية فى ذلك النموذج .

أليست جميع هذه الملاحظات جديرة بإثارة الاهتمام بذلك النموذج ؟

الإجابة عن هذا التساؤل تَفرض بدورها ـ وحتى نستطيع أن نقدم ذلك الإطار العام الذى منه ينبع تصورنا للتراث السياسى الإسلامى وطبيعة الاهتمامات التى تفرض علينا التعميق فى أبعاد ذلك التراث ـ تساؤلين آخرين :

أولاً: ما حقيقة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية ؟ لقد سبق أن رأينا من النماذج السابقة أن الخبرة الإنسانية عرفت أساليب ثلاثة لتصور تلك العلاقة : أسلوبًا يقف منها موقف عدم الاهتمام جمعنا فى داخله الحضارات القديمة الكبرى، ثم أسلوبًا يرفع من درجة الاهتمام إلى درجة التعصب الاستفزازى ، والذى عرفناه باسم النموذج الكاثوليكى ، ثم أسلوبًا يقف موقف الرفض المطلق والذى يصل بدوره إلى مبالغات فى بعض الأحيان تعيد إلى الذهن دلالة النموذج الكاثوليكى بمعنى عكسى كما أثبتته الخبرة النازية والفاشستية(١٩) ؛ فأين حقيقة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية ؟ وماذا يستطيع أن يقدمه النموذج الإسلامى بهذا الخصوص ؟ .

ثانيًا: تساؤل آخر أكثر اتساعًا ، يرفض أن يقف من موضوع هذه الدراسة عند دلالة النموذج التاريخى فى التحليل السياسى : أين **التراث الإسلامى بغض النظر عن خصائصه ومتغيراته من التراث الإنسانى** ؟ لقد سبق وذكرنا حقيقتين : الأولى التعامل الذى لا بد أن يفرض التفاعل بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، والثانية أن التراث الإنسانى فى شقه السياسى إنما يعنى مجموعة من التراكمات المتتابعة التى استطاعت فى النهاية أن تقدم تلك الثروة من الفكر والحركة التى يعيشها الإنسان

المعاصر ، والحضارة اليونانية قدمت إلى الرومانية وكلتاهما تفاعل مع الديانة الكاثوليكية وجاءت الدولة القومية لتبنى على أنقاضهما ، ومن خلال دلالة خبراتهما إطارها الفكرى والحركى ، **فأين الخبرة الإسلامية والقيم الإسلامية من ذلك التراث الإنسانى ؟**

تساؤلات ثلاثة تمثل المحور الحقيقى الذى منه تنبع فلسفتنا فى تفسير الخبرة الإسلامية كنموذج تاريخى للتحليل السياسى[٢٠] .

بُعد آخر مهم يزيد من أهمية وجدوى هذه الدراسة ، وهو ما درجت التقاليد التى لا تزال سائدة حتى هذه اللحظة على التأكيد على حقيقتين كل منهما تتناقض مع الأخرى بل وتكاد ترفضها ؛ فعلماء التاريخ الحضارى يؤكدون العلاقة المباشرة بمعنى الاستمرارية الثابتة فى تحليل طبيعة التعامل فى حضارة العصور الوسطى بين التراث الإسلامى والتراث الفكرى الغربى. علماء الفلسفة يسلمون بأن ابن سينا وابن رشد ، بل وكذلك الفارابى كان لكل منهم دوره الأساسى فى تجديد وفرض عملية الإيناع الفكرى التى انتهت بحضارة عصر النهضة ، حضارة عصر النهضة الغربية بمعنى التجديد الفكرى الذى قاد إلى الانبثاق الثورى والتحرر العقلى ، والذى يمثل المقدمة الحقيقية للانطلاقة الأوروپية ، ابتداء من القرنين السابع عشر والثامن عشر وما هو إلا خاتمة طبيعية لمجموعة من المتغيرات بغض النظر عن وزنه التراثى الحضارى الإسلامى . ولكن إذا انتقلنا إلى جانب آخر ، إلى تاريخ الفكر السياسى وجدنا ظاهرة تدعو للدهشة والتعجب. فالفكر السياسى الأوروپى بمعالمه ومتغيراته والمدركات الغربية المتعلقة بالسلطة بمختلف عناصرها ومقوماتها إنما يعبر عن استمرارية ثابتة ، حيث الترابط الزمنى يرفض وجود العنصر أو المتغير الإسلامى ؛ فكر يونانى قاد إلى الفكر الرومانى ثم جاء الفكر الكنسى ليلون ويتفاعل مع التراث اليونانى والرومانى ، ومنه تنبع حركات التجديد أو التدعيم للمفاهيم التقليدية التى تتفاعل فيما بينها بدرجة أو بأخرى لتقودنا إلى إيناع ما يسمى بمدارس القانون الطبيعى وحق مقاومة الطغيان التى تمثل الركيزة الثابتة للفكر السياسى الذى أعد ، ومنه تكونت حضارة عصر النهضة فى دلالتها

السياسية . وهكذا يثور السؤال : كيف نسلم فى كل ما له صلة بالتراث الحضارى بالعلاقة الثابتة ، ثم نأتى فى ذلك الجزء من الكل المتعلق بالنواحى السياسية فنرفض أى علاقة ؟ سؤال لم يطرحه أى مفكر حتى اليوم ، وإذا كنا قد عالجناه فى بعض مؤلفاتنا غير المتداولة وفى بعض أبحاثنا الجزئية ، فإن ذلك لا يعنى أن الإجابة عن مثل ذلك التساؤل لا تقف أمامها كثير من العقبات ، لو أريد لها العلمية والوضعية التى يفرضها الحياد المنهاجى ، فالإجابة عن هذا التساؤل تفرض مجموعة من الأبحاث المتتالية التى لا بد وأن تسعى إلى تأكيد مجموعة من الحقائق ؛ هل حدث حقا تزاوج أو تعامل بأى شكل من الأشكال بين الفكر السياسى الإسلامى والفكر السياسى الغربى ؟ متى وكيف ؟ ما مسالك ذلك التعامل ؟ ثم يأتى عقب ذلك سؤال آخر يدور حول حقيقة التأثير والتأثر : هل استطاع الفكر الإسلامى حتى لو ثبت التعامل أن يؤثر فى الفكر السياسى الأوروبى ؟ إن التعامل بمعنى المعرفة لا يكفى ولكن الذى يعنينا هو التعامل بمعنى التطعيم بمفاهيم وأفكار جديدة ، لم يكن يستطيع موضوع التعامل أن يصل إليها بقدراته الذاتية . ثم يأتى سؤال ثالث ليكمل هذا التساؤل الثانى : ترى لو لم يوجد ذلك التعامل لاستطاع الفكر الغربى أن يصل إلى نفس النتائج التى وصل إليها الفكر السياسى الإسلامى مسبقًا ؟ .

هذه التساؤلات لو أردنا أن نجيب عنها ، فنحن فى حاجة إلى مجموعة من الأدوات العلمية التى يكاد فى الوضع الحاضر يستحيل توافرها ، فالتعامل بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى حقيقة لا شك فى صحتها تاريخيًا ولكن لو انتقلنا إلى النطاق السياسى لوجدنا ذلك التعامل يصيبه الكثير من الغموض والتجهيل ، ولعل أهم أسباب ذلك التجهيل تعود إلى متغيرين أساسيين : الأول : وينبع من أن الفكر السياسى الإسلامى ارتبط من حيث مقدماته وعناصره بالفكر الدينى أو بعبارة أدق بمفهوم الخلافة فكيف يتقبل العالم الغربى الاعتراف بعلاقة التأثير والتأثر وهو يرفض المفاهيم الدينية المرتبطة بالخلافة وما ينبع عنها من عناصر عقيدية أخرى ؟ ثم يأتى فيكمل ذلك متغير آخر فرضته الحركات الاستعمارية والتعامل من منطلق القوة من جانب الحضارة الأوروبية مع المجتمعات الإسلامية ابتداء من القرن الثامن عشر .

إن الاقتناع بأن الفكر السياسى هو أحد ملامح النبوغ الحضارى لا بد وأن يقود إلى

ترسيب الفكرة التى سادت عقب ذلك فى تلك المجتمعات من أن العالم الإسلامى لا يملك تراثًا سياسيًا جديرا بالاحترام. يجب وضع حد لذلك الغموض والتجهيل الذى يرتبط بالحركات الاستشراقية بل وينبع منها ؛ مما يجعلنا فى حاجة إلى مدارس متخصصة تجمع بين المعرفة بالتراث الإسلامى والقدرة على الغوص فى أعماق التراث الفكرى الغربى فى العصور الوسطى بما يعنيه ذلك على وجه الدقة لا فقط من إلمام باللغات القديمة أى اللغتين اللاتينية واليونانية بل وكذلك بالقدرة على متابعة البحث فى الأديرة والكنائس لاكتشاف مصادر التعامل بين الفكر السياسى الإسلامى والتقاليد السياسية الغربية. هذه الصعوبات الكثيرة التى لا بد وأن نواجهها بخصوص تحليل العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والأوروپية من المنطلق السياسى ، لا يجوز برغم ذلك أن تقف عقبة فى سبيل رفع ذلك الغموض الذى لا يزال يسيطر على حقبة أساسية فى تاريخ التعامل الحضارى. تحليل العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والأوروپية فى حاجة إلى بحوث كثيرة وعميقة بعضها يجب أن يتم فى الأديرة والكنائس حيث توجد المصادر الحقيقية التى تسمح بالكشف عن طبيعة ومدى هذه العلاقة ، وعلينا أن نضيف أن هذه الآثار أغلبها مكتوب باللغة اللاتينية ، لغة مجهولة كلية من علماء الفكر السياسى فى الشرق العربى ، كذلك لا يجوز أن نستهين بالصعوبات المادية المتعلقة بالوصول إلى تلك الوثائق المتناثرة فى تلك الأديرة ، ونستطيع أن نؤكد اطلاعنا على ترجمة لبعض أجزاء مقدمة ابن خلدون باللغة اللاتينية توجد حاليًا فى دير القديس سان فرانشسكو حيث قضينا قرابة عشرة أعوام بمدينة الڤاتيكان ، وهى لا يمكن أن تعود إلا إلى العصور الوسطى ، وهى ليست سوى نموذج محدود برغم أهميته .

ولعله برغم ذلك مما قد يسهل علينا هذه الناحية ، ونسوقه بالكثير من الألم ، أن هناك حاليًا اهتمامًا معينًا بالتراث السياسى الإسلامى من جانب الجامعات الأوروپية والأمريكية ، ومما لا شك فيه أن هذا الاهتمام غير حديث ، ولا يبعد فقط إلى عدة أعوام ، إنه يعود إلى العصور الوسطى ذاتها ، ويكفى أن نتذكر كيف أن «دانتى» فى الكوميديا الإلهية لم يتردد فى أن يخصص موضعًا مهمًا لابن رشد وابن سينا ،

و«جوته» يتحدث عن سيدنا محمد ﷺ على أنه رجل دولة جدير بالإعجاب والتقدير، و «رينان» يدعو قومه إلى تلقى الأخلاقيات السياسية من أرض الحكمة الإسلامية والدين الإسلامى. على أننا إذا انتقلنا إلى التراث الإسلامى السياسى بمعناه الضيق وجدنا أن هذا الاهتمام ينبع فى حقيقة الأمر بوصفه نتيجة مرتبطة ولازمة لحركات التجديد القومى التى فرضها التطور العام الذى أصاب التراث الفكرى الغربى خلال فترة ما بين الحربين العالميتين. لقد ظلت التقاليد الغربية تنبع من فكرة ثابتة تسير فى خط مزدوج : من جانب أن حضارة عصر النهضة هى انبعاث غربى يتحدد بعملية الإيناع الفكرية التى قادها المنطق الفرنسى، وهو منطق ثورى علمانى إنسانى، ومن جانب آخر كنتيجة مباشرة ولازمة، فإن حضارة العصور الوسطى لا تمثل إلا الجهل والجهالة، إنها صفحة سوداء فى تاريخ التألق الأوروبى، الحضارة الألمانية ثم الفاشستية الإيطالية جاءت تنظف التراث القومى من هذا الغبار ولتؤكد أن هناك استمرارية ثابتة وأن حضارة عصر النهضة هى امتداد بدورها لحضارة العصور الوسطى. إيناع الدراسات التاريخية المرتبطة بالعصور الوسطى الذى يعنى تأكيد الترابط من حيث المصادر التاريخية والتتابع المرحلى كان لا بد وأن يقود إلى الاهتمام بكل ما له صلة بالمعاناة والتفاعل الذى تمركز حول القرون الثلاثة المعروفة بقرون الحروب الصليبية وما ارتبط بها من خبرة. حضارة العصور الوسطى تعنى : الحضارة الكاثوليكية، الحضارة الجرمانية، الحضارة الإسلامية، وهكذا ظهرت أسماء خلاقة استطاعت بجهود لا موضع للتشكيك فى أهميتها أن تقدم لنا بعض الصفحات الحاسمة فى تحليل العلاقة بين الفكر السياسى الإسلامى والفكر السياسى الغربى، أسماء جميعها غربية وأوروبية ليس من بينها من يعبر عن التقاليد العربية، وبرغم أهمية هذه الأسماء فإنها تعبر عن قصور واضح، لا فقط لعدم معرفتها وإلمامها بالأصول العربية والتقاليد الإسلامية، بل ولأنها تنطلق أساسا من محاولة فهم الحضارة الغربية من منظور قومى محلى.

لا نريد فى هذه المقدمة الموجزة أن نطرح نتائج فى حاجة إلى دراسات مستفيضة قبل أن نصوغها الصياغة العلمية الكاملة، ونحن نعلم مقدما أننا نتعامل مع موضوع مملوء

بالألغام ، برغم ذلك فإن هناك ناحيتين ندعو بخصوصهما العلماء لتقديم الجهود وبذل الوقت ؛ لأن أيّا منهما تمثل إحدى الركائز الأساسية التى منها ينطلق البنيان الفكرى للحضارة الغربية : أولاهما تدور حول بناء النظرية السياسية الديمقراطية فى التقاليد الغربية ، وثانيتهما تنبع من فكرة قانون الحرب والسلام كما صاغه «جروسيوس» فى منطق القانون الدولى الأوروبى . بل ونستطيع أن نضيف ناحية ثالثة هى الأخرى جديرة بالاهتمام : الأصول المنهاجية التى ميزت مدرسة الشرح على المتون فى التقاليد الفرنسية . إننا نعتقد أن هذه النواحى الثلاث إنما أينعت وتكاملت بفضل التراث الإسلامى : الأولى من خلال فلسفة القديس توماس الأكوينى الذى تتلمذ على أيدى ألبرتس الكبير والذى بدوره أتقن اللغة العربية وعاش فى جامعات صقلية والذى نقل إلى تلميذه كنوز التراث السياسى الإسلامى ، وبصفة خاصة ابن سينا وابن رشد ؛ الثانى الذى هب فى ثورة عارمة ضد مفاهيم مكيافيللى ، إنما استمد تعاليمه من قراءاته ومن معايشته بدوره للتراث الإسلامى الذى كان يسيطر على جامعة باريس والذى ميز قواعد التعامل فى الحروب بين المسلمين والصليبيين . الناحية الثالثة استمدت مصادرها المباشرة من مدرسة «بولونيا» الإيطالية والأخرى التى أينعت فى صقلية والتى عكست التقاليد الإسلامية الفقهية فى أنقى عناصرها . نواح عديدة تفرض التساؤلات نطرحها فى أمل أن نجد من يعمق فى عناصرها ومن يستطيع أن يقود بخصوصها تحليلاً تاريخيّا متكاملاً يثبت حقيقة العلاقة ومداها كمّا وكيفًا من منطلق التحليل الوضعى المقارن للمصادر والنصوص[٢١] .

التراث الإسلامى والتراث السياسى

والسؤال الآن : أين الإسلام من التراث السياسى ؟

تساؤل مشروع لا بد وأن تصادفه كثير من علامات التعجب والاستفهام : كيف الحديث عن التراث الإسلامى السياسى وقد درج الفقه السياسى ودرجت التقاليد الفكرية على أن تربط فقط بين النبوغ الغربى والتحليل السياسى بأى معنى من معانيه؟ بل ويكفى لتأكيد هذه الحقيقة أن نعود إلى أى تاريخ للفكر السياسى لنكشف كيف أن

المفاهيم السياسية لم تعرفها سوى الحضارة اللاتينية وأن المدارس المختلفة التى عاشتها ولا تزال تعيشها الإنسانية ابتداء من القومية السياسية ومروراً بجميع التجريدات الفكرية الأخرى بل والانطلاقات الحركية بما فى ذلك الثورة الفرنسية الكبرى، ليست سوى عالة على الحضارة الإغريقية فى أوسع معانيها(٢٢) .

فكيف إذن نتحدث عن الإسلام والتقاليد السياسية؟ وكيف نضع التراث الإسلامى فى جعبة التراث السياسى؟ وكيف نربط بين هذه التقاليد ومفاهيم الحضارة الغربية التى عودتنا على أنها حضارة الحرية وأن فلسفتها فلسفة الصراع فى سبيل تأكيد قيم التفوق والنبوغ الفردى، وهى جميعها لا ترتبط من قريب أو بعيد بالعالم الشرقى ، عالم العبودية والحكم الاستبدادى ؟

وإذ نعمق مثل هذه الانتقادات لا بد وأن نجد أكثر من حجة واحدة تتردد على ألسنة من يتزعم وجهة النظر السابق ذكرها ، تأكيداً ومساندة لهذا التصور(٢٣) . فالحضارة الإسلامية لم تعرف أيّا من المفاهيم التالية :

أولاً: التصويت بمعنى المشاركة السياسية كأسلوب من أساليب الممارسة الديمقراطية .

ثانيًا: المجالس النيابية وبغض النظر عن وظيفة تلك المجالس الحقيقية كتعبير نظامى عن الإرادة الشعبية .

ثالثًا: الضمانات التشريعية أو النظامية لحماية الحريات الفردية فى مواجهة الإرادة الحاكمة كذلك لم تعرفها الحضارة والتقاليد الإسلامية .

إن الفكر السياسى لا ينبت ولا يونع إلا فى مناخ أساسه الحرية والقدرة على التحدى الفكرى بالنقد والتحليل والتقييم لمعالم الخبرة التى يعايشها المفكر السياسى، فإذا كانت تلك الخبرة تتعارض مع أى صورة من صور التعامل المنطلق من القيود وتأبى إلا أن تحيط الفرد بسلاسل من العبودية الفكرية، فكيف نستطيع الحديث عن تراث سياسى إسلامى ؟

حجج جميعها تبدو على قسط من القدرة على الإقناع .

ففكرة التصويت لم تعرف فى جميع مراحل التاريخ السياسى الإسلامى[٢٤] . التصويت الذى يعنى فى حقيقة الأمر الاعتراف بقوة الرأى الفردى واحترام هذا الرأى ولو من حيث الشكل بوصفه أحد عناصر صنع القرار المرتبط بالجماعة وبمصالح الجماعة . إن عملية التصويت التى لا تعدو أن تكون مجموعة من الطقوس ترتبط بالمشاركة السياسية ، هى العلامة الأولى والحقيقية على أن الحكم ليس إرادة متسلطة لفرد أو لفئة ، وإنما هو تقابل بين إرادة حاكمة وإرادة محكومة .

كذلك فإن المجالس النيابية ، وهى بدورها ترتبط بمفهوم التصويت تمثل العنصر الثانى المعبر عن التطور الديمقراطى ، وهل هناك نصر آخر أكثر وضوحا فى الصراع السياسى ضد التعسف من انتزاع المواطن لحقه فى أن يرسل من يمثله إلى جوار الحاكم ليتحدث باسم الطبقات المحكومة محافظًا على حقوقها مدافعًا عن كرامتها؟ أى مجتمع سياسى عرف فى لحظة من لحظات تاريخه نموذجًا أو آخر للنظم التمثيلية . المجتمع الإسلامى يمثل النقيض : لم يعرف مفهوم التصويت ولم يعرف ظاهرة النظم النيابية ، حتى المجتمع الرومانى الذى ورثته الفتوحات العربية فى آسيا وإفريقيا وبرغم نظامه الأوتوقراطى عرف هذه الصورة من صور النظم السياسية ، ومع ذلك فإن المجتمع العربى لم يتصورها بأى تطبيق من تطبيقاتها ، بل إن أى حركة سياسية أو غير سياسية فى تاريخ الحضارة الإسلامية لم تدخل مثل هذا التصور فى مناقشاتها أو مداركها[٢٥] .

أما عن ضمانات الحرية الفردية فالحديث عنها طويل . المجتمع الإسلامى برغم حديثه عن الحريات لم يعرف كيف يحترم الحريات . لم توجد حضارة وضعت المواطن منعزلاً إزاء السلطة والسلطان كما حدث فى النموذج الإسلامى للوجود السياسى ، أبو مسلم الخراسانى يدخل وزيرًا وحاكمًا بأمره ويخرج ورأسه على طبق دون محاكمة ودون تقييم لما يمكن أن يوجه إليه من اتهامات ، الخصم والقاضى هما واحد : الحاكم . بل انظر كيف عومل أهل الرسول ذاته فى فترة الحكم الأموى ، وماذا فعل جعفر المنصور فى أعدائه بل وأصدقائه دون أى محاولة للدفاع عن الذات سوى الالتجاء إلى

المنفى ؟ ألم تنشأ الحضارة الأندلسية بوصفها نتيجة مباشرة للخوف من بطش الحاكم الذى لم يكن هناك أى عقبة تستطيع أن تقف ضد رغباته أو نزواته سوى رغباته الذاتية ومزاجه الشخصى ؟!

وهنا لا بد وأن يفرض منطق التحليل هذا السؤال : هل الخبرة السياسية هى الديمقراطية وفقط النموذج الديمقراطى لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؟ وهل الديمقراطية قيمة فقط ، أم أنها أيضًا أسلوب من أساليب الممارسة بحيث يتعين علينا أن نميز بين عناصر المثالية ونماذج الممارسة كدرجات مختلفة ومتفاوتة فى التعبير عن تلك القيمة العليا الجماعية ؟

وعندئذ فإن الإجابة التلقائية تفرض نفسها ؛ التحليل السياسى يفترض مناخًا معينًا أساسه القدرة على المجابهة والتحدى . وهكذا ومنذ البداية نجد أنفسنا ندور فى حلقة مفرغة ، تبدأ حيث تنتهى وتنتهى حيث تبدأ ، بحيث يتعين علينا إن أردنا أن نلج الموضوع بموضوعية وعلمية أن نحطم تلك الحلقة لنجعل المنطق يتابع ذاتيته فى تراكمات متلاحقة ومستقلة ، متتابعة ومنفصلة لا تقف أمام العاطفة ولا تنحنى أمام الذاتية[٢٦] .

بعض المتغيرات الجانبية تزيد تعميق صدق هذه الملاحظات ودلالتها حول رفض صبغ الخبرة الإسلامية بالأصالة كبعد سياسى للخبرة الإنسانية ، بحيث إن المتتبع للتاريخ السياسى للتطبيق العربى للحضارة الإسلامية لا بد أن يتساءل عن جدوى المعاناة فى دراسة هذا النموذج بوصفه إحدى حلقات التصور السياسى الذى قدم للإنسانية المعاصرة .

أول هذه المتغيرات التى قد تبدو لأول وهلة أنها لا علاقة لها بحقيقة الخبرة الإسلامية كتراث سياسى يرتبط بالفوضى التشريعية . من المعروف أنه فى لحظة معينة وباسم حرية الرأى وفى نطاق التحليل الفقهى للأحكام ، تنازعت التفريعات الفقهية أربعة مذاهب على الأقل ، بل وكان يحكم بكل منها فى داخل المدينة الواحدة كما حدث فى بغداد فترة حياة ابن المقفع . رسالة الصحابة لهذا الكاتب الفارسى الأصل

والتى ناشد فيها الحاكم بأن يتدخل ليضع حدّاً لهذه الفوضى دليل ناصع على تفاقم هذا الوضع ، وبرغم ذلك لم تحدث أى محاولة للتخلص من الاضطراب التشريعى ؛ بل وانتهى ابن المقفع ذاته بأن فقد حياته بدعوى أنه أدخل الفساد فى التقاليد الإسلامية(٢٧) .

وقد يتساءل البعض : ما دلالة الفوضى التشريعية إزاء الخبرة السياسية ؟ إن الفوضى التشريعية تعنى عدم صراحة ووضوح الحقوق ، والنظام السياسى يفرض - لا فقط دقة وصراحة المواقف - بل أيضًا وضوح الحقوق ولو كانت ضئيلة والمعرفة المسبقة بالالتزامات ولو كانت ثقيلة . إن السياسة تعنى الشرعية ، والشرعية تفرض عدم الغموض وإمكانات التلاعب . أول نصر ديموقراطى للمواطن فى مواجهة السلطة هو الإعلان عن نصوص القانون التى تحكم الجزاءات وتحدد العقوبات . أكبر ثورة حقيقية فى التاريخ السياسى للمجتمع الأوروبى هى تلك التى تصفها الأسطورة باسم إصلاحات «سرفيوس توللبوس» والتى تعود بعض المؤرخين على(٢٨) أن يعبروا عنها باصطلاح «ثورة الألواح الاثنتى عشرة» .

ناحية أخرى تفرض التساؤل وتثير استفهامات مماثلة : الشرعية السياسية . متابعة تاريخ الحضارة الإسلامية يفرض علينا أن نطرح هذا التساؤل من أوسع الأبواب : هل عرف المجتمع الإسلامى معنى الشرعية السياسية ؟ إن الشرعية السياسية تعنى فى أبسط مفاهيمها تسويغ الوجود السياسى من منطلق الوعى الجماعى ، هذا المفهوم تردد بصورة أو بأخرى ولو من خلال الاصطناع الحركى أو الالتجاء إلى اختلاق الأصل الإلهى فى جميع مراحل الوجود الإنسانى . لو حاولنا أن نحلل تاريخ العلاقة بين الحاكم والمحكوم عقب مقتل عثمان بن عفان لما وجدنا - يقول أنصار هذه الاتهامات الموجهة إلى الدلالة التاريخية للتراث الإسلامى - أى نص أو وثيقة ترتفع لتعبر عن وعى جماعى حقيقى من حيث أصول التسويغ السياسى للسلطة والسلطان . البيعة لم تكن سوى تعبير عن إرادة أرستوقراطية دينية تربعت لتساند صاحب السلطة ومنذ فترة الخلفاء الراشدين ، بل وسرعان ما حطم تلك الإرادة المصطنعة الخليفة الأموى الذى

انتزع شرعية وجوده من خلال خديعة وأكذوبة تُجافيها أبسط الأخلاقيات مستغلاّ نبل علي بن أبى طالب ، ثم جاءت الثورة العباسية لتستند لا فقط إلى القوة الغاشمة دون أن تعبر عن انطلاقة واعية من المجتمع السياسى، بل وإلى فئة لا تمثل المجتمع الحقيقى ، دخيلة على عصب الجماعة السياسية ، فئة جعلت منها سندها واختارت منها أعوانها وحكامها ولو إلى حين ، مجتمع الشرعية لم يعرف الشرعية : هكذا يلخص هؤلاء طبيعة التراث السياسى الإسلامى(٢٩) .

وكما لو كان كل هذا ليس كافيًا لتدمير كل دلالة حضارية للخبرة الإسلامية فى منطلقاتها السياسية، إذ يأتى المحللون فيضيفون اختفاء مفهوم المعارضة السياسية فى تاريخ الحركات الإسلامية. المعارضة فى أوسع معانيها تعنى الرفض وعدم تقبل وجهة نظر الحاكم من منطلق التقييم الفكرى المرتبط والمتحد بالتراث والأمانى القومية والأهداف الحركية ، بهذا المعنى وجدت المعارضة فى التاريخ اليونانى وعبرت عنها أكثرمن حركة واحدة فى التاريخ الرومانى، فهل عرفتها الحضارة الإسلامية ؟

فى التصور الغربى الحضارات الشرقية تنصب فى بوتقة واحدة أساسها أن تلك المجتمعات لم تعرف ولا تستطيع أن تعرف مفهوم الحرية ، الاستبداد الشرقى هو إحدى النظريات التقليدية التى غمرت الفقه الأوروبى خلال القرن العشرين(٣٠) . منذ العصور الوسطى المفهوم السائد هو أن الحضارة الإسلامية لم تعرف معنى المعارضة : المعارضة كتكتل جماعى يستطيع أن يقف فى مواجهة السلطان ولو من خلال اللاشرعية ليخلق نوعًا من التوازن إزاء التعسف والفساد الذى لا بد وأن يفرضه استعمال السلطة، بهذا المعنى تحدث الفقه السياسى الغربى عما أسماه حق مقاومة الطغيان ؛ مفهوم برز واضحًا منذ القرن السادس عشر ولكنه يمتد من حيث أصوله إلى مراحل سابقة، بل والبعض لا يتردد فى أن يبحث عن مصادر بعيدة له فى الفقه اليونانى. المجتمع الإسلامى لم يقبل مفهوم المعارضة كحركة جماعية وإن قبل فى بعض اللحظات الاستثنائية حق المواطن فى الرفض أو على الأقل فى عدم الخضوع المطلق للاستيعاب الفكرى للعقيدة السياسية السائدة ، أى حركة جماعية اقتطعت دون رحمة وحتى لو

تزعم تلك الحركة أحفاد الرسول أو أولئك الذين ينتمون إليه برابطة الدم فلا شفيع لهم ولا وسيلة لحماية أرواحهم . إن المعارضة كرفض جماعى لا وجود لها فى التراث الإسلامى .

قبل أن نتساءل عن حقيقة المراحل التاريخية التى تكونت من خلالها هذه العناصر المختلفة لإطار عام أساسه رفض التراث الإسلامى بوصفه صفحة من صفحات الوجود السياسى ، فلا بد وأن نطرح تساؤلاً آخر ومن منطلق التنظير السياسى المطلق . فلنسلم أن الحضارة الإسلامية حضارة أوتوقراطية قائمة على القوة والعنف لا تسمح للوجود الفردى بأى تكامل أو إيناع أو تعبير عن ذاتيته ، فهل معنى ذلك أن الخبرة الإسلامية لا قيمة لها فى التراث السياسى ؟ ما التراث السياسى إن لم يكن الخبرة الإنسانية فى جانبها السياسى ؟ أليس هو تحليلاً لمختلف ردود الفعل إزاء المواقف المتعددة ؟ وكما أن الحرية لها درجاتها فالعبودية لها مراتبها ؛ بل وهناك مراتب للعبودية أقرب لنماذج الحرية من تطبيقات أخرى للعبودية ؟ أيهما أقرب للحضارة اليونانية ؛ نموذج الدولة المدينة فى عهد الرسول(٣١) ، أم النموذج الرومانى خلال حكم نيرون ؟ إنه مبدأ النسبية الذى عرفه الفكر السياسى وأطلقه ليجعل من متغيراته محور النظرية السياسية خلال الربع الثانى من القرن العشرين . كذلك أليست العبودية خبرة ؟ وأليست التطورات التى تقود إلى العبودية لها دلالتها ولو السلبية فى نطاق تأكيد الحرية ؟ وبهذا المعنى - على الأقل - هل نستطيع أن ننكر على الخبرة الإسلامية أنها تمثل قسطًا أساسيًا من الخبرة الإنسانية؟

ثم كيف نحكم على خبرة مقدمًا بأنها لا تنتمى إلى عالم التراث السياسى دون أن يسبق ذلك تلك الدراسة العلمية الجادة التى تسمح بالتقييم الحقيقى ابتداء من متابعة الخبرة وانتهاء بتحليل العلاقة بين تلك الخبرة ومتغيرات الوسط والبيئة الاجتماعية التى تنتمى إليها ؟ يجمع اليوم المؤرخون ومن قدر لهم أن يتعرضوا بالمتابعة للتحليل العلمى الذى أخضع له التراث الإسلامى على التسليم بحقائق ثلاث :

أولاً: لم تعرف حضارة كانت سيئة الحظ فى كل ما قدر أن تخضع له من دراسات وتحليلات كالحضارة الإسلامية . سوف نرى فى غير هذا الموضع أسباب ذلك وما

ارتبطت به من وقائع تاريخية ، ولكن الأمر الثابت أن المستوى الأكاديمى للدراسات المرتبطة بالشرق الأوسط لا يماثله من حيث التدهور العلمى أى دراسة أخرى بالنسبة لأى مجتمع أو لأى حضارة أخرى بما فى ذلك المجتمعات والحضارات البدائية . وبرغم أن النموذج الإسلامى لا يقل أهمية ولو من حيث المتابعة التاريخية عن النموذج الكاثوليكى الرومانى ، فإن جميع الدراسات التى تعرضت لهذا النموذج كانت ولا تزال تمثل من حيث المستوى العلمى درجة من التخلف تدعو إلى كثير من التساؤلات(٣٢) .

ثانيًا: والواقع لو عدنا إلى أولئك الذين تعرضوا لهذه النواحى من الدراسة لوجدناهم ينقسمون إجمالاً إلى طائفتين : إما مؤرخون لم تقدر لهم المعرفة باللغة العربية وعليهم أن يستعينوا بمصادر غير مباشرة أو بمترجمين يساندون عملية بحثهم واستقصائهم عن الحقيقة ، وإما مستشرقون لا يعرفون شيئًا عن تقاليد البحث التاريخى ومنهاجية العلوم الاجتماعية .

ثالثًا: أضف إلى ذلك أنه أضحى من المسلم به أن فهم العالم الإسلامى يفترض التمكن الكامل على الأقل من أدوات ثلاث : اللغة العربية التى تسمح بالوصول إلى مخازن للمعرفة معقدة ومركبة ، الفهم الحقيقى على الأقل للديانة الإسلامية التى تغلف بمدركاتها جميع المصادر والأصول والتى تمثل المحور الحقيقى الذى يسمح بفهم الحضارة المرتبطة بذلك التصور الدينى ، ثم الإلمام بأدوات البحث العلمية المنهاجية من منطلق التقاليد المعاصرة .

كل هذا كان لا بد وأن يؤدى إلى تلك النتيجة التى رأينا بعض مظاهر التعبير عنها ، والتى انتهت بإلغاء ورفض صفحة كاملة تكاد تستوعب عشرة قرون ممتدة من المعاناة لتقدم نموذجًا متميزاً من الحركة والمواجهة السياسية(٣٣) .

هذا الإلغاء ، وذلك الرفض لكل ما أنتجته الحضارة الإسلامية فى مجال الفكر السياسى ، وما أسبغته من نعم على غيرها من حضارات العالم فى نطاق التقاليد السياسية ، يشكل دافعًا ملحًا وراء هذه الدراسة التى تؤكد وجود الفكر السياسى

الإسلامى بوصفه فصلا مهمّا وحيويًا ومؤثرًا فى مسلسل تطور الفكر السياسى العالمى، هذا بالإضافة إلى أن الفكر السياسى يستطيع أن يقدم أكثر من وظيفة واحدة فى عالمنا المعاصر. ظاهرة الاهتمام التى تسيطر حاليا على العالم الغربى والشرقى فى آن واحد ليست ظاهرة عشوائية، أسبابها متعددة: بعضها يعود إلى الأهمية الكمية التى يمثلها العالم الإسلامى، وبعضها يعود إلى محاولة فهم ذلك العالم الذى ظل ولا يزال غامضًا على الحركات الاستعمارية الجديدة، وبرغم ذلك فهناك أبعاد أخرى ذات طابع علمى يجب أن نقف منها موقف المعالجة. فلنترك جانبًا حديث أكثر من محلل سياسى عن احتمالات التضخم الإسلامى فى المجتمعات الروسية وعن احتمالات أن ترتفع نسبة المسلمين فى المجتمع السوڤييتى إلى أكثر من أربعين فى المائة فى نهاية القرن الحالى[٣٤]، ولنترك جانبًا ما حللناه فى غير هذا الموضع من احتمالات سيطرة الإسلامية الشرقية بوصفها إحدى الأيديولوچيات الكبرى التى سوف تدعى لأن تتحكم فى إنسانية القرن المقبل. ولنقصر تحليلنا على تلك الوظائف الثابتة من منطلق الخبرة التى نعيشها فى الربع الثالث من القرن العشرين[٣٥]. الفكر الإسلامى يستطيع أن يقدم للتنظير السياسى أكثر من وظيفة واحدة فى عالمنا المعاصر: فهو أولاً نموذج حركى فى التحليل السياسى بتلك الخصائص والمقدمات التى سبق وذكرناها إجمالا والتى سوف نعود لها تفصيلا والتى تسمح بإضفاء مذاق خاص على تلك الخبرة يصلح أساسًا للتعامل؛ لا فقط مع الواقع العربى، بل ومع نماذج أخرى معاصرة تنتمى بشكل أو بآخر إلى عالم يختلف عن النموذج التقليدى الذى ورثناه عن التراث الغربى، التطورات التى تتتالى أمام أعيننا فى الباكستان ليست فى حاجة إلى تعليق. كذلك لا يجوز لنا أن ننسى كيف أن التراث الإسلامى استطاع أن يؤدى وظيفة خلاقة فى التراث الإنسانى من خلال مسالك التعامل مع الحضارة الغربية وعلى وجه التحديد فى فترة العصور الوسطى. على أن تلك الناحية التى تعنينا أساسا هى المتعلقة بالبحث عن الذات القومية. مما لا شك فيه أن هذه الوظائف الثلاث تتفاعل كل منها مع الأخرى بحيث تستطيع كل منها أن تقدم إطارًا متكاملاً لعملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى، وبرغم ذلك فإن الذى يعنينا مؤقتًا هو فقط ما يتصل بوظيفة التراث وإحيائه بصدد البحث عن الذات القومية.

المشكلات المنهاجية كثيرة وكلها من طبيعة واحدة : سبق أن رأينا فى غير هذا الموضع كيف أن تقاليد التاريخ الإسلامى لم تعرف المنهاجية المقارنة سواء الداخلية أو الذاتية أو الخارجية أو المتعددة الوحدات كأساس لتفسير التضارب والتعارض ، كذلك الدراسة العلمية للتراث الإسلامى ، لا تزال منطوية على نفسها لا تعرف كيف تستقبل التقاليد العلمية للمدرسة التاريخية كأساس لمنهاجية التحليل السياسى . الصعوبات المنهاجية أكثر من ذلك عمقا وأشد تعقيدا ، كذلك فإن عملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى لا بد وأن تسبقها مجموعة من المقدمات تحدد المواقف التنظيرية التى منها وبها تتحدد طبيعة التعامل مع التراث القومى .

فالعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية منطلق أول يجب أن نحدد بخصوصه تصورنا وأسس بنائنا لتنظيم تلك التفاعلات حيث لا بد وأن تتعلق المشكلات العلمية بتلك الأيديولوچية ، وعندما نصل إلى الاقتناع بأن العنصر الدينى متغير أساسى لفهم ظاهرة السلطة ووظيفتها التى تعود خصومنا توجيهها إلى التراث ، وإذ نصل إلى هذه الخاتمة نستطيع أن نقف إزاء ذلك التساؤل الذى يمثل فى هذه العجالة محور البناء الفكرى لعملية التعامل مع التراث الإسلامى السياسى ؛ أين ذلك التراث من عملية إحياء الوعى القومى ؟

قبل أن ننتقل إلى معالجة هذه المجموعة من التساؤلات المعقدة والمتشابكة لابد من أن نعيد للذاكرة حقيقة مزدوجة : من جانب فإن طبيعة هذه الدراسة تفرض علينا ألا نتناول هذه المشكلات إلا بإيجاز مطلق حيث سوف نعرض لتصورنا دون أن ننزلق إلى الجزئيات . كذلك نضيف بأن وظيفة التعامل مع التراث تبعد عن أن تتحدد فقط بعملية إحياء الوعى القومى ، أو بعبارة أخرى أكثر عمومية أنها المعرفة بالذات القومية من منطلق الخبرة التاريخية . كذلك هناك اهتمامات أخرى تنظيرية سبق وذكرناها بإيجاز نتركها جانبًا ليس لأنها أقل أهمية ولكن لأن هذا ليس موضع التعرض لها أو تناولها بالتحليل .

❊ ❊ ❊

الفصل الأول

تعريفات أساسية

حول التراث السياسى الإسلامى

● التعريفات:

- التراث.
- الفكر.
- الفلسفة .
- النداء الحركى.
- النظرية السياسية.

المبحث الأول

تعريف التراث

يندر أن نجد تعريفًا لكلمة التراث فى التقاليد العربية المعاصرة ، كلٌّ يفهمه بأسلوبه وكلٌّ يعرفه من منطلق تصوره الذاتى ؛ بل البعض يصل به الأمر إلى الحديث عن التراث دون أن يحدد مضمون ذلك الاصطلاح . إذا فهمنا التراث بمعنى المصدر والأصل الذى منه تنبع المادة السياسية التى حولها يتم التعامل بقصد تأصيل الخبرة وبناء النموذج، كان علينا أن نفهم هذه الكلمة على أنها ترادف وتحوى كل ما تركه الآباء للأبناء . التراث بهذا المعنى يصير تعبيرًا عن المفاهيم المتداولة سواء كان ذلك الذى تركه الآباء ذا قيمة مادية أو دلالة معنوية ، فى جميع الأحيان هو جهد بذل بقصد أن يتوارثه الأبناء عن الآباء حيث كل جهد يسعى لا فقط للحفاظ عليه بل ولإغنائه ولإثرائه، بمعنى أن كلاً منا يجب أن يبدأ حيث انتهى سلفه، وأن هذه الحقيقة ليست فقط فردية بل وكذلك جماعية . التراث السياسى الإسلامى ليس إلا امتدادًا لهذا المفهوم وتطبيقا له .

وإذا أردنا أن نحدد جزئيات المفهوم بهذا المعنى لكان علينا أن نميز بين ثلاث مجموعات من الجزئيات التى من تكاملها نستطيع بناء الوجود السياسى : الفكر السياسى أولاً ، ثم النظم السياسية ثانيًا ، ثم الحركة السياسية وتقاليد الممارسة والتعامل ثالثًا وأخيرًا . كل من هذه التعبيرات الثلاثة تملك دلالتها فى نطاق التحديد بمدلول التراث السياسى، حيث إن كلاً منها يكون مجموعة مستقلة لها خصائصها المتميزة ، وبرغم أنها يجب أن تندرج فى النطاق الأكثر اتساعًا الذى نستطيع أن نطلق عليه كلمة النموذج الإسلامى للوجود السياسى(٣٦) .

وسوف ننطلق الآن إلى التعريف بالتراث ، والسؤال هو :

ما المقصود بكلمة تراث ؟ هل نستطيع من منطلق التنظير السياسى تحديد مدلول هذه الكلمة والتعريف بمقوماتها بوضوح ودقة ؟ مما لا شك فيه أن التقاليد عرفت بشكل أو بآخر دلالات مختلفة ، وقبلت استعمالات معينة دون أن يعبر ذلك عن تصور واضح للمفهوم الوظيفى وأبعاده المختلفة ، من حيث البناء الفكرى للظاهرة التراثية ، وبرغم ذلك إذا أردنا أن نؤصل المعانى المختلفة المرتبطة بمفهوم التراث ودون أن يعنى هذا التأصيل إطلاقات فى دلالاته ، نستطيع أن نميز بين تطبيقات ثلاثة ، كل منها يحمل - ولو لا شعوريًا - تصوراً مختلفًا ودلالة متميزة. فمن منطلق التقاليد الإنسانية التى عرفها العالم الغربى خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، والتى تقوم على مبدإ العالمية والوحدة البشرية فى تراكم الخبرات وترابط التراكمات ، بمعنى وحدة الوجود الإنسانى وتقدمه الثابت المستمر فى خط واحد يتجه دائمًا إلى الأمام ، بغض النظر عن ذبذباته الجزئية أو المرحلية ، يصير مفهوم التراث مرادفًا لكل ما تقدمه الحضارة من إسهامات فى تطور الوجود الإنسانى. بهذا المعنى التراث لا يرتبط بحضارة معينة ، ولا يتوقف على علاقة استمرارية ثابتة فى داخل حضارة واحدة ، بل ينظر إلى الوجود البشرى على أنه عملية تزاوج وإخصاب ، وعلى أن كل حضارة بهذا المعنى لها بعدها الخلاق الذى من حصيلته ، دون أى قيد من حيث المكان أو الزمان تتمثل عجلة التطور الإنسانى. هذا المعنى يصير منطقيًا ، ويعكس الاستمرارية الفكرية فى عصر يتحدث عن مبدإ القانون الطبيعى ، وعن حريات الشعوب ، وعن عالمية الإنسان ، وإنسانية التطور السياسى ، إنه عصر الانفتاح الفكرى وبغض النظر عن فشله عقب ذلك فى القرن التاسع عشر عندما سيطرت الأنانية القومية وجاء الانغلاق العنصرى ، فإن مفهوم التراث بهذا المعنى إن هو إلا تعبير عن حضارة عصر النهضة.

يأتى العالم العربى ودون وعى وتدبر ودون مواجهة فكرية صريحة ليقدم لنا تطبيقًا آخر لمعنى كلمة التراث. إنه مجموعة المبادئ والقيم التى نقلها السلف إلى الخلف ، أو بعبارة أخرى لا تصير الكلمة مرادفًا للإسهامات الحضارية ، بل تعبيراً عن عملية التكاثر

الذاتى . التراث بهذا المعنى ليس إلا تطبيقًا لمعنى الاستمرارية فى الدلالة المباشرة للتعامل اليومى ، وكما يترك الأب لابنه أو لأبنائه مجموعة من المنقولات أو العقارات المادية ذات القيمة الاقتصادية ، فكذلك كل جيل وكل مرحلة حضارية تترك للجيل اللاحق ، وللأجيال اللاحقة مجموعة من المعانى والمثاليات ، التى يتكون منها ذلك التراث الذى يصير بعبارة أخرى الثورة المعنوية التى على الخلف أن ينميها وأن يحافظ عليها . بهذا المعنى التراث فى التقاليد العربية يصير تعبيراً عن الاستمرارية الذاتية ، والترابط المستمر الثابت بين جيل وأجيال أخرى . إنه العلاقة المعنوية التى ترتفع عن مستوى عامل التوقيت الزمنى ، لتصير حقيقة مطلقة ، لا تتقيد من حيث الزمان ، وإن تقيدت من حيث إطار التعامل . وحقيقة الترابط الحضارى ، هذا المعنى الثانى فى حقيقة الأمر لا يمكن إلا أن يعكس علاقة دينية ووظيفة حضارية للمجتمع الدينى ؛ هذه العلاقة الدينية هى التى تخلق الاستمرارية الثابتة ، والتى تجعل المنظِّر للوجود السياسى والحضارى يرى فى الماضى ما هو خير من الحاضر ؛ لأن الماضى هو تعبير عن الأصول الأولى حيث الترابط أكثر التحامًا مع رسالة الأنبياء والمرسلين . وهكذا كلما اقتربنا من الأصول الأولى للحضارة الدينية، كان هذا أدعى إلى التعامل المباشر مع الركائز الأصيلة للتراث بمعنى الثروة الحضارية والمعنوية التى علينا أن نتمسك بها ، ونتعامل معها على أنها تعبير عن المثاليات المطلقة .

على أن كلمة التراث يمكن أن تحمل معنى آخر ، بل لو عدنا إلى القرن التاسع عشر ، ومن منطلق التقاليد الأوروبية، وعلى وجه التحديد التقاليد الألمانية الأصيلة، لوجدنا الكلمة تحمل مدلولاً ثالثًا . التراث فى تقاليد المدرسة التاريخية الألمانية هو عودة للأصول والتقاليد الجرمانية التى ميزت الممارسة والتعامل فى مجتمع البرابرة، الذى سبق واستقل عن الحضارة الكاثوليكية والغزو الرومانى؛ التراث لم يعد هنا يعنى التقدم الحضارى والإيناع الفكرى ، وإنما أضحى مجموعة من الممارسات والتقاليد فى التعامل مع الحياة اليومية ارتبطت بجماعة معينة . فالجماعة الجرمانية القديمة لم تكن تعبر عن أى تقدم حضارى ، بل إنها كانت توصف بأنها نموذج للهمجية والوحشية فى أسوإ

صورها ، ولكن هذا لم يمنع من أنها استطاعت أن تخلق تقاليد وقواعد للتعامل أكثر تعبيراً عن الطابع القومى ، وأكثر ارتباطًا بخصائص ذلك الوجود الإنسانى ، بغض النظر عن تقييمها أو الدفاع عنها من حيث المثاليات المجردة . العودة إلى هذه التقاليد بمعنى نماذج الممارسة لا تعنى سوى أن هذه التقاليد أكثر ترابطًا مع تلك الطبيعة البشرية وأن المجتمع السياسى فى لحظات انطلاقه يجد من تاريخه ما هو أكثر صلاحية لخلق رداء التعامل من استقبال تقاليد أخرى غريبة عليه ، ومهما عبرت عن مثالية أو تقدم حضارى ، فإنها لا تترابط ، ولا تعبر عن حقيقة الطابع القومى موضع التعامل .

الواقعية السياسية تفرض دلالتها : أيهما أكثر صلاحية ، رداء تعودنا عليه بغض النظر عن قيمته ومثاليته ، أم رداء غريب علينا لم يثبت بعد صلاحيته مهما امتلك من عناصر القيم والمثاليات ؟ التجديد الحضارى بهذا المعنى يجب أن ينطلق من مبدإ العودة إلى الذات ؛ لأن هذه العودة تعنى اكتشاف الخصائص والقيم السلوكية المترابطة والمعبرة عن الطابع القومى موضع الانطلاق الحضارى . لا يعنينا بهذا الشأن أن تلك القيم تعنى أو تتضمن خطوة جديدة فى تاريخ التقدم الإنسانى ، ولا يعنينا أنها تتضمن قيما عالمية أو مبادئ وأخلاقيات سياسية ، بل إنها قد لا تتجاوز مجموعة من الطقوس والشكليات التى ارتبطت بواقع اجتماعى معين . إنها فى حقيقة الأمر ليست إلا مجموعة من التراكمات السلوكية التى تعبر عن دلالة الخبرة الذاتية والمعاناة الجماعية بمعنى البحث عن حلول مقننة لمواجهة مشاكل التعامل اليومى والجماعى من منطلق النماذج المتتابعة التى سار عليها الآباء ، واحترمها الأوائل ، وقدس دلالتها التاريخ الماضى القريب أو البعيد . وهكذا فإن التراث فى هذا المعنى المحدد يصير لأول وهلة نوعًا من عبادة الأصنام ، ولكنه فى حقيقته تعبير عن التمسك بالتقاليد واحترام العرف التاريخى وتقديس لدلالته، وهنا تبرز واضحة الأسباب التى جعلت الفقه الألمانى فى لحظة معينة يرفض كل ما له صلة بالقوانين والتشريعات الفرنسية التى بلورها ما أسمى فى حينه تقنينات نابوليون وبفضل احترام العرف وجعله أساسًا للبناء القانونى وللنظام الوضعى للتعامل المدنى طيلة القرن التاسع عشر ، مخالفًا بذلك جميع الاتجاهات التى سيطرت على التعامل التشريعى فى القارة الأوروبية .

وهكذا تصير المعانى الحقيقية لكلمة التراث مختلفة ومتميزة ؛ فالمعنى الغربى والعربى يعنى : مجموعة من القيم والمثاليات ، ولكنه فى نطاق التقاليد الغربية ينظر إلى الإنسانية ككل لا يتجزأ ، وإلى الجهود الفردية الخلاقة على أنها تأتى فتنصهر فى إطار واحد من التكامل . هو التعبير عن جهود الفرد فى طريقه إلى النبوغ الحضارى . إنه بهذا المعنى يعيد التقاليد اليونانية فى أرقى مفاهيمها، وهو يلغى علاقة الاستمرارية الزمنية ويكاد بحكم منطق عصر العقل والنور يتخطى مرحلة العصور الوسطى ليعود إلى الأصول الرومانية ، وتلك اليونانية باسم مفهوم التراث . المفهوم العربى ينطلق من نظرة أكثر تحديداً وأقل عالمية ، إن التراث برغم أنه مجموعة من القيم والمثاليات ، فإنه لا ينبع إلا من الذات، فما قدمته إنسانية غير إسلامية لا يعنينا ، ولكن كل ما قدمه الخلق والابتكار الإسلامى هو تعبير عن التراث ، وبقدر ترابطه مع التقاليد الأولى بقدر ما تكون قوته وقيمته التراثية ، التراث فى المدرسة التاريخية الألمانية لا يصير قيما ومثاليات ، وإنما نماذج سلوكية للتعامل، ولا ينطلق من مبدإ النبوغ الخلاق وإنما هو امتداد لفكرة الفاعلية والواقعية .

أين نحن من هذه المعانى الثلاثة ؟

مما لا شك فيه أن كلاً من هذه التطبيقات تملك نقائصها . فالتراث بالمعنى الأول أى الغربى ، هو تعبير عن تجرد وانطلاق فى عالم المقارنات الحضارية أكثر من أن يكون أساسًا لخلق بناء نموذج للتعامل اليومى . والمعنى الإسلامى هو تأكيد لنظرة ضيقة تحمل الكثير من معانى العنصرية والمحافظة السياسية ، والإيمان بأن التطور لا يمكن إلا أن ينطوى على فلسفة تشاؤمية ، تقف من الماضى موقف العبادة ، ومن المستقبل موقف الشك والتردد . والتراث فى تقاليد المدرسة الألمانية يصير نعرة وتجمداً ، وينتهى بأن يجعل من مفهوم التراث مبرراً فكريّا لرفض كل ما قدمته التقاليد الجديدة والخبرة الإنسانية فى نطاق التجديد السلوكى .

كذلك من ناحية أخرى لو عدنا إلى التقاليد الفكرية الغربية ، لوجدنا الغموض والتناقض وعدم الدقة يحيط بمفاهيم ثلاثة ، لو فهمت بمعنى واسع لكادت أن يصير كل منها مرادفًا للآخر ، ثقافة ، حضارة ، تراث . وإذا كانت عملية التحديد بمفهوم التراث

تفترض أيضا تحديداً واضحًا بما يعنيه من خلق التمييز والتميز بين هذه المفاهيم الثلاثة، فإن العودة إلى التراكمات الفكرية المتصلة بهذه المفاهيم الثلاثة لا تغنى ولا تشبع، وتزداد خطورة ذلك الاضطراب حيث إن كل جماعة لها تقاليدها بل وإن التعبير اللغوى عن كل من هذه المفاهيم قد يختلف وقد يتناقض، برغم ذلك فبعض الملامح العامة التى نستطيع أن نتلمسها فى التقاليد الفكرية المعاصرة تسمح بتقديم مجموعة من العلامات القابلة لأن تنير معالم الطريق .

أولى هذه النواحى ترتبط **بمفهوم الثقافة** ، فالثقافة فى أصولها اللغوية تعنى الإخصاب من الجانب الذى يفترض تعاملاً معينًا بالزرع ، والعناية من جانب آخر ، وجميعها ترتبط بأرضية صالحة لذلك التعامل . كلمة ثقافة فى أصلها تعود إلى كلمة مشتركة مع زراعة الأرض . وبهذا المعنى تصير الثقافة نوعًا من أنواع الممارسة للملكات الذهنية، وبهذا المعنى تصير الثقافة لأول وهلة أداة الفرد للتقدم والإيناع الذهنى . وبرغم أن بعض الاتجاهات الفلسفية تتساءل : هل الثقافة تخلق حقّا السعادة، أم أنها تقود إلى نوع من الشقاء والتمزق ؟! والسؤال الثانى الذى يطرحه الفقه الفلسفى عن طبيعة الثقافة بمعنى : هل هى تعبير عن خصائص جماعية واقتصادية، أم أنها تملك وجودها المستقل والذاتى فى التطور السياسى والاجتماعى؟ فإذا كان ماركس والمدرسة المادية التاريخية يصف الثقافة بأنها تعبير فوقى أو بأنها فى اصطلاحاتنا قوة تشكل ، وليست قوة "مشكلة" أى خالقة للبلورة الهيكلية للمجتمع السياسى والوجود الحضارى ، فعلى العكس من ذلك هناك اتجاه آخر يقف من هذه النظرة المادية أو الجدلية نظرة الرفض أو التشكيك. على أن الذى يعنينا على وجه الخصوص هو ألا ننظر إلى الثقافة على أنها تعبير عن الترابط بين ظاهرة المعرفة بالقراءة والكتابة والتقدم الحضارى

فخلال الفترة الأخيرة ترسبت فى الأذهان فكرة مفادها أن المثقف هو الشخص الذى لا يوصف بأنه أمى ، وأن التقدم الحضارى هو وليد الانتشار الثقافى بهذا المعنى؛ بعبارة أخرى أن المجتمع الذى تسيطر عليه الأمية لا يعكس مستوى ثقافيّا معينًا ، ولا يمكن أن بوصف إلا بأنه تعبير عن خصائص التخلف الحضارى. الذى يعنينا أن نثيره هو أن

المعرفة بالقراءة والكتابة ليست هى الثقافة ، وكذلك فإن الثقافة ليست هى الحضارة . إن المعرفة بالقراءة والكتابة هى قدرة معينة على فك رموز الاتصال من خلال أساليب معينة فرضها التقدم التكنولوچى ؛ الثقافة إنما تعنى امتلاك نظام معين للقيم يسمح بتقييم المواقف والحكم عليها . بهذا المعنى الثقافة هى مجموعة من المدركات تترابط فيما بينها فى إطار واحد متماسك يسمح بأن مقدمات معينة لا بد وأن تقود إلى نتائج معينة ، ومن ثم نفهم أن المثقف قد يكون أميًا ، وأيضًا المتقن للقراءة والكتابة قد لا يكون مثقفًا ، ولنتذكر على سبيل المثال أن جميع الأنبياء والرسل لم يعرفوا القراءة والكتابة .

الحضارة خطوة أكثر ضيقًا وأكثر عمقًا من الثقافة . كلمة الحضارة فى أوسع معانيها تعنى نظامًا للقيم حيث بعض ملامح التقدم نحو المثالية لا بد وأن تعبر عنها تلك القيم . بعبارة أخرى : إن كلمة الحضارة تثير فى الذهن ما هو تعبير عن نموذج للتقدم أو للمثالية ، وبرغم أن البعض قد يتصور الحديث عن حضارات فطرية فإن هذا التصور يجب أن نتقبله بكثير من الحذر . إن مفهوم الحضارة لا يمكن أن نفصله عن مفهوم التقدم . على أن التقدم الذى يعنينا بهذا الخصوص ليس بالمعنى المادى فى أساليب التعامل مع الحياة ، وإنما بالمعنى المثالى فى تقييم المواقف والحكم عليها من منطلق الأخلاقيات ، وهكذا نلمس كيف أن الثقافة تتضمن الحضارة وليس العكس . والحضارة إنما تعنيها فقط تلك الجزئيات المرتبطة بالقيم ، وهى لا يمكن إلا أن تعكس مستوى معينًا من التقدم فى التعامل مع القيم ، فضلاً عن ذلك التماسك الذى يخلق تصوراً معيناً فى التعامل مع مشكلات الوجود والحياة .

وهذا يقودنا إلى مفهوم التراث : فكما أن الكلمة إذا فهمت بالمعنى الواسع تضمنت الثقافة والحضارة كلتيهما ، فإن التحديد الوظيفى لهذا الاصطلاح يعنى الاقتصار على قسط معين من الحضارة وقد تمركز حول متغيرين أساسيين : الاستمرارية والتميز ، فلا موضع للحديث عن التراث دون استمرارية . كذلك فإن التراث وقد فهم بالمعنى القومى سواء أخذ على أنه تراكمات سلوكية ، أو مفاهيم معنوية وخلقية ، فإنه لا يبرز فى صورته الواضحة والوظيفية إلا عندما تتأكد فكرة المقارنة بين تراث وتراث ، أى بين

ما قدمه سلف لخلف وما لم يقدمه ذلك السلف ، أو ما قدمه سلف آخر لخلف آخر .
إن التراث فى حقيقته يصير بهذا المعنى نوعًا من الذاتية الحضارية ؛ حيث الإيناع والتكامل يأتى فيترابط مع التوالد والتكاثر ؛ فتختلط القيم بالممارسة والتقاليد بالطابع القومى بشكل أو بآخر .

والخلاصة أن التراث يصير فى تصورنا مجموعة من القيم التاريخية المرتبطة بجماعة معينة ، وقد قدر لها أن تترابط مع تلك الجماعة ، لا فقط بوصفها حقيقة فردية أو معنوية ، وإنما أيضا بوصفها ممارسة جماعية استقرت ولو خلال فترة محدودة من الزمن ، وترسبت فى الوعى الجماعى والتقاليد ؛ فإذا بها أضحت علامة من علامات تلك الجماعة ومظهرًا من مظاهر التعبير عن الانتماء إلى تلك الجماعة . أو بعبارة أخرى : إن التراث يفترض عناصر ثلاثة : قيم ، وممارسة ، واستمرارية . القيم فى ذاتها هى نوع من المعرفة والثقافة ، ولكن الممارسة لتلك القيم - حيث إن الممارسة تعنى الخبرة وقد تحددت زمانا ومكانا وموضوعًا - تقودنا إلى نطاق الحضارة ، ولكن ليست كل حضارة تراثًا . إن التراث هو ذلك القسط من الحضارة الذى ترسب من خلال استمرارية معينة ، فإذا به تقليد متماسك ، بغض النظر عن مدى احترام ذلك التقليد وطول الفترة الزمنية التى تعبر عنها الاستمرارية ، وهكذا فإن الاستمرارية . لا تفرض التماسك الزمنى الذى يربط الحاضر بالماضى بعلاقة ثابتة لا تنفصم ، ولكنها تقف عند حد الترابط بين بعض مراحل الوجود الحضارى .

قد يبدو لأول وهلة أن هناك خلطًا فى مفاهيمنا بين الثقافة والحضارة والتراث ، وأن الفوارق بينها لا وجود لها ، أو على الأقل هى شكلية لا تعبر عن حقيقة التميز فى المدركات ، أليست جميعها تتبلور حول نظام القيم ؟ وقد يبدو هذا الخلط المتصور أكثر وضوحًا عندما نقصر كلمة التراث على ما أسميناه بالتراث الفكرى ، أليست أمهات الفلسفة السياسية جزءًا لا يتجزأ من الحضارة ؟ وألا يتحدث البعض عما يسمونه التراث الحضارى ؟ برغم ذلك فإن هذا الخلط لا أساس له من الصحة . مما لا شك فيه أن هناك علاقة ارتباط وترابط بين المفاهيم الثلاثة ولكن الفوارق واضحة لا تقبل

المناقشة . فالثقافة لا تتعامل مع القيم إلا ونحن بصدد التحديد الديناميكى لمفهوم المثقف ؛ «المثقف» هو من يستطيع أن ينقل الثقافة بوصفها حقيقة مجردة إلى واقع التعامل والممارسة اليومية من منطلق تقييم موقف معين والحكم عليه إيجابا أو سلبًا . «نظام القيم» يصير بهذا المعنى بالنسبة للمثقف إطارًا للإحالة ، ولكنه يظل مستقلاً عن مفهوم الثقافة . الحضارة تنقلنا إلى مستوى آخر ، حيث محور التحليل يدور حول ما قدمته تلك الحضارة من تصور ذاتى لمجموعة معينة من المثاليات يتمركز حولها ذلك التصور . القيم بهذا المعنى ، ومهما حاولت التجرد فهى دائما نسبية ، ومهما انطلقت فى إطار التنظير فهى لا يمكن إلا أن ترتبط بخبرة تاريخية محددة . وهكذا الثقافة حقيقة مطلقة إنسانية لا تعرف القيود من حيث الزمان أو المكان ، على عكس المفهوم الحضارى الذى يصير نسبيا إلى أقصى حدود النسبية . ليس من الغريب أن نتحدث عن حضارة إسلامية فى العصر العباسى الأول خلافًا لحضارة إسلامية فى عصر الخلفاء الراشدين ، وبرغم أن مثل هذا الحديث قد تعيبه بعض النقائص ، فإن الدلالة واضحة تحتفظ بمعانيها المرتبطة باستخدام مفهوم الحضارة . التراث ينقلنا إلى مستوى آخر أكثر دقة وأكثر تحديدًا ؛ إنه تلك القيم وقد انطلقت من مفهوم الممارسة ، وقد ترابطت هذه الممارسة فى شكل تراكمات ، ليست فقط فكرية بل كذلك نظامية وحركية ، التراث يمكن أن يعرف بأنه جزئية من الحضارة ، ولكن الحضارة أكثر اتساعًا وأكثر شمولاً . مما لا شك فيه أن التراث الفكرى يمثل مرحلة انتقال تربط مفهوم التراث فى معناه الضيق بمفهوم الحضارة بمعناه الواسع ، ولكننا سوف نرى فيما بعد كيف أن النظرة التراثية للفكر قادتنا إلى أن نحدد مصادر الفكر السياسى بأنها على الأقل ثلاثة : أمهات الفلسفة السياسية ، كتابات المفكرين ، ثم المدركات السائدة . إدخال مفهوم المدركات السائدة إن هو إلا تعبير عن النظرة التراثية للحضارة وعن مفهوم الممارسة كأحد عناصر التراث ، التى دونها تفقد هذه الكلمة لا فقط معناها ، بل أيضًا وظيفتها فى التعبير عما أسميناه «خصائص الطابع القومى» بما يعنى اكتشاف الذات القومية من خلال الخبرة التاريخية .

والخلاصة أن التراث هو مرادف لكل ما قدمه السلف للخلف ، ولكن بوصفه نموذجًا للتعامل الفكرى وغير الفكرى هو مبادئ وقيم ، ولكنها مبادئ وقيم طبقت أو احترمت ولو فى لحظة معينة . وهو معاناة وتعامل ، ولكن من حيث كون هذا التعامل يمثل تكرارًا ثابتًا ولو بنسبية معينة ، وهو نظم وقواعد ، ولكن بقدر أن هذه النظم وتلك القواعد كانت موضع الاحترام والتبجيل . لا تعنينا دلالة التراث فى الإسهامات الحضارية ، ولكن يجب أن نقف إزاء دلالة تكرارية ذلك التراث ، وترابطه مع الواقع التاريخى ، والنماذج المتباينة المتعددة التى ارتبطت بذلك الواقع التاريخى . إن التراث يتناول كل ما قدمه السلف للخلف ، حتى لو لم يكن يعنى أو يتضمن خطوة جديدة فى تاريخ التقدم الإنسانى . ولكن التراث من جانب آخر يتسع ليشمل لا فقط المبادئ والقيم بل وكل ما تعنيه كلمة الخبرة والمعاناة بمعنى البحث عن حلول لمواجهة المشكلات اليومية ، وقد ترسبت تلك الحلول فى الوعى الجماعى والتاريخ القومى .

قبل أن نترك جانبا هذا التعريف الذى نطرحه لكلمة التراث ، علينا أن نلفت نظر القارئ إلى أننا نرفض بعض المفاهيم المتداولة ، والتى تجعل كلمة التراث العربى تنطلق لتضم كل ما كتب باللغة العربية . دون أن ندخل فى التفاصيل ، فلنتذكر أن التراث يفترض لا فقط الانتماء إلى الحضارة التى ينبع منها ذلك التراث ، بل وكذلك حتى فى نطاق التراث الفكرى . إن تلك المجموعة من المدركات والممارسات تنقطع عن الفترة التى نعاصرها زمنيًا ولو بنسبية معينة . لقد سبق أن رأينا كيف أن الاستمرارية لا تعنى الترابط مع الفترة التى نعيشها ، بل إن التراث وقد عرفناه بأنه ما تركه السلف للخلف يفترض أنه لا ينتمى إلا للسلف . مما لا شك فيه أن هناك نسبية معينة ، فما يكتب اليوم لا يمكن أن يوصف بأنه تراث ، ولكن هذا الذى لا يمكن أن نطلق عليه كلمة تراث فى هذه الفترة التى نعيشها قد يصير كذلك بعد قرن أو قرنين من الزمان . كذلك علينا أن نذكر القارئ بأن المفهوم المتداول من جعل كلمة التراث تصير مرادفًا للعلم أو الأدب أيضا غير دقيق وغير كاف . لقد عرفنا التراث بأنه فكر ونظم وممارسة . والأدب والعلم ليسا إلا بعض نواحى الفكر بل وليسا أهمها ، كذلك فى هذه الملاحظات العامة التى

هدفنا الأساسى من صياغتها هو وضع القارئ فى حقيقة الإطار الفكرى الذى منه نتعامل مع النص موضع التحليل . يجب علينا أن نتذكر أن عملية العودة إلى التراث ليست جديدة فى تقاليدنا العربية . التراث كان دائمًا موضع اهتمام المفكرين العرب، ومدرسة التاريخ العربى ليست إلا نموذجًا واضحًا لهذه الحقيقة . بل إن العرب كانوا أكثر تقدمًا من أى حضارة أخرى ؛ لأنهم لم يقتصروا على التاريخ - بمعنى تسجيل الأحداث - إنما تناولوا الخبرة السابقة بمعنى تجميع المعرفة فى إطار متكامل على أساس التبويب الموضوعى لمختلف أنواع تلك المعرفة . ويكفى أن نتذكر بهذا الخصوص كتاب «كشف الظنون» لحاجى خليفة الذى قسم الثقافة العربية إلى حوالى مائتى علم وفن ، ونستطيع أن نضيف أيضا «الفهرست» لابن النديم الذى بدوره يسلك منهاجية تعبر عن المفهوم نفسه ولو بطريق أقل وضوحًا . بل إننا ، برغم أن ذلك قد يبدو أنه يتضمن نوعًا من المبالغة ، نستطيع القول بأن إحدى خصائص الحضارة الإسلامية هى المفهوم التراثى، وهى بهذا المعنى تتميز عن أى حضارة أخرى تنتمى إلى العصور القديمة أو الوسيطة . نقصد بذلك أننا لو عدنا إلى أمهات الكتب العربية لوجدنا أنها لا تعدو أن تكون تسجيلاً وتدوينًا للتراث ؛ هو تسجيل لخبرة ماضية ، ولكنه تسجيل بغض النظر عن قيمة تلك الخبرة ، وهو تسجيل للخبرة بكلياتها وبجميع عناصرها ، دون الاقتصار على جزئية معينة ، أو على بعد معين ، الأمر الذى كان يفرضه المنطق العلمى فى التقاليد العربية للتعامل مع الوقائع والأحداث . كتاب الأغانى على سبيل المثال ليس سوى نموذج ، بل إن جميع الكتب الموسوعية تعكس هذه الخصائص ، وهى نظرة فريدة لم تعرفها لا الحضارة اليونانية ولا الحضارة الرومانية ، بل ولا حتى الحضارة الكنسية فى العصور الوسطى .

هل يعنى ذلك أن مفهومنا للتراث لم يختلف عن تلك التقاليد العربية ؟ الإجابة عن هذا السؤال واضحة ليست فى حاجة إلى تفصيل . إذا كانت التقاليد العربية أساسها تجديد المعرفة بالماضى ، فإن نظرتنا فى التعامل مع التراث أساسها فهم الذات على ضوء الخبرة الماضية ، وهذا ينقلنا إلى أقصى التطرف فى المفاهيم الألمانية للمدرسة التاريخية

المعاصرة . ودون الدخول فى تفاصيل ، علينا أن نتذكر أن المدرسة الألمانية بهذا المعنى تبلورت كرد فعل للرومانسية التقليدية وللمدرسة الفردية فى تقاليد التحليل التاريخى . إنها تنطلق من مبدأين أساسيين : الفوارق الأساسية بين الشعوب من جانب ، والاستمرارية الثابتة فى الوعى الجماعى من جانب آخر . ونحن ننطلق من كلا المبدأين فى كل ما له صلة بتصوراتنا حول النظرة التاريخية للتعامل مع الوقائع والأحداث بما فى ذلك تلك المرتبطة بتحديد الوظيفة السياسية لإحياء التراث(٣٧) .

ماذا إذن عن التراث حينما يرتبط بالسياسة ويرتبط بالإسلام ؟

وقبل الحديث عن وظائف التراث السياسى الإسلامى يجدر بنا الإشارة إلى عناصر التراث الثلاثة ؛ فمما لا شك فيه أن الفكر السياسى ليس هو التطبيق الوحيد للتراث . إلى جوار الفكر ـ وكما أوضحنا ذلك بصراحة ـ هناك ما يسمى بالنظم السياسية التى بدورها تكون المسلك الثانى من مسالك الإلمام بالتراث ، ويقصد بالنظم مجموعة الحلول الوضعية التى يواجه بها المجتمع كمشكلات حياته السياسية . النظم السياسية هى بعبارة أخرى ذلك الإطار أوالهيكل من القواعد التى تحدد خصائص المجتمع السياسى كجسد متكامل ومتراص من العلاقات الارتباطية ، بحيث يمكن القول بأن النظم ما هى إلا تلك الحلقات التى تسمح بربط مختلف القوى التى منها وبها يتشكل الوجود السياسى .

كذلك فإن العلاقة بين النظم والأفكار علاقة وثيقة ، بل هى علاقات متداخلة ومتشابكة : النظام هو فكرة تحققت ، والفكرة هى رد فعل لنظام نجح أو أخفق . وكلاهما صورة أو أسلوب مختلف من أساليب التعبير عن الطابع القومى . وهكذا فإن العلاقة بين النظم السياسية والفكر السياسى فى داخل أى تراث تأخذ صورة الدورة التى تعنى الاستمرارية الدائمة ، والتى لا بد وأن تفرض علاقة ارتباط بالتأثير المتبادل المستمر المستتر خلف مفهوم الطابع القومى : طابع قومى ، نظم سياسية ، فكر سياسى، طابع قومى ، وهكذا إلى ما لا نهاية .

هذه العلاقة تثير بدورها مجموعة من التساؤلات عندما ننتقل إلى المسلك الثالث من مصادر التراث السياسى : الحركة وقواعد الممارسة . ونقصد بذلك معالجة الوقائع والخبرات المتراكمة ، أى مختلف النشاطات والصراعات المرتبطة بالسلطة وحول السلطة، سواء فى سبيل الوصول إلى مركز القيادة ، أو فى سبيل الاحتفاظ بالسلطة ومزاياها ، أو من خلال مجرد التعامل مع السلطة وصاحبها . تحليل الوقائع والممارسة يختلط فى الواقع مع التاريخ السياسى . هو لأول وهلة يصير مرادفًا لتاريخ الحياة السياسية . ما معنى الحياة السياسية ؟ أليست هى التعامل بين القوى ؟ فالمجتمع السياسى ينقسم إلى ثلاث فئات : فئة تحكم وتريد أن تحتفظ بوجودها فى الحكم ، وفئة لا تحكم ولكنها تسعى لأن تصل إلى الحكم ، هى إذن تنتمى إلى طبقة المحكومين ، ولكنها تقف من الحاكم موقف المتحفز تريد أن تزيله وتجلس مكانه ، ثم فئة ثالثة لا تحكم ولا يعنيها الحكم ، وهى الطبقة المحكومة بأوسع معانيها .

السؤال الذى يجب أن نثيره بخصوص التراث السياسى الإسلامى فيما يتعلق بالحياة السياسية وتقاليد الممارسة واضح ومحدد : ما خصائص المجتمع الإسلامى بوصفه نموذجًا للتطور السياسى ؟ وينبع من هذا السؤال مجموعة أخرى من علامات الاستفهام تدور جميعها حول مختلف المتغيرات المرتبطة بالوجود الإسلامى ، وأثر تلك العلاقة فى تطور المجتمع الإسلامى بصفة عامة .

وهذا هو ما تناولناه فى النص تحت عنوان خصائص النموذج الإسلامى للممارسة السياسية . وهنا علينا أن نطرح بعض الملاحظات لاستكمال هذا الإطار العام للتحديد بمدلول كلمة التراث :

أولاً: الذى يعنينا فى متابعة الوقائع أو تحليل عناصر الممارسة هو أساسًا مفهوم التكرارية« frequency » ؛ لأن هذا وحده هو الذى يرفع من دلالة الواقعة لتصير ، لا مجرد حدث تاريخى، ولكن لتعبر عن إحدى خصائص الممارسة السياسية . وهذا يقودنا مرة أخرى إلى مفهوم الطابع القومى ؛ حيث تصير الوقائع بدورها كرد فعل ثابت أو فى حكم الثابت للمواقف : إحدى الخصائص المعبرة عن ذلك الطابع القومى

فى ثباته من جانب ، وفى تغيره من جانب آخر ؛ وهكذا نلحظ أول تداخل بين الفكر والنظم والوقائع . فكما رأينا علاقة التأثير والتأثر بين الفكر والنظم ، فكذلك هناك علاقة ارتباط ثابتة بين النظم والوقائع : أليس النظام فى ذاته واقعة ؟ وأليست الحياة السياسية ما هى إلا سعى للتخلص من النظم عندما نجد أن هذه قد أضحت عقبة فى مواجهة الحركة ؟

ثانيا: كذلك فإن تحليل النظم كأحد عناصر التراث السياسى ليس بمعنى عبادة الأصنام وليس محمولا على الدلالة القانونية الشكلية . إن دراسة النظم بوصفها تراثا تعنى أساسا عملية تقييم للخبرة النظامية . ذلك أن النظام من حيث طبيعته هو أحد الحلول الوضعية لمشكلة معينة ؛ ومن ثم فإن المنهاجية التى يفرضها تحليل التراث تصير دراسة هذا الحل من حيث ثباته واستقراره من جانب ، ثم تقييمه بمعنى هل كان ناجحًا من عدمه من جانب آخر ، هل كان ناجحا ؟ وما مدى النجاح ؟ وإن كان يتصف بالإخفاق ، فلماذا الإخفاق وأسبابه ؟ أهم من كل ذلك كيف تطورت هذه الحلول الوضعية . عامل الزمن اقترابًا وابتعادًا عن المبادئ الأصلية التى هى بمثابة القيم المطلقة من جانب ، وتعبيرًا بل وتأكيدًا لخصائص الطابع القومى للمجتمع السياسى من جانب آخر ، هو الهدف الأساسى من تحليل التراث النظامى . تقييم النظم السياسية بعد إخضاعها لمنطق معين أساسه الدراسة النقدية المتعددة الأبعاد ، وقد ارتبطت بجماعة معينة ؛ هذا هو مدلول دراسة النظم السياسية كتراث حضارى . النظام السياسى هو حل لمشكلة ، وهو تعبير عن مرحلة معينة من مراحل التطور ، هو سلوك يرتبط بالطابع القومى وينبع من خصائصه ، وهو دائمًا يستند إلى نظام كامل للقيم بحيث إن النظام السياسى يجب أن يدرج فى جزئياته ، وقد أدخلنا فى كل ذلك أسلوب المقارنة بجميع أبعاده . هكذا يجب أن تفهم الدراسة للنظم السياسية كإحدى مسالك تقييم دراسة التراث الإنسانى .

فلنقدم نموذجًا للتعبير عن هذه الدلالة .

بدأت الحضارة الإسلامية جاعلة من مبادئ ثلاثة المحور الفكرى لنظام القيم الذى سعت إلى بنائه : مبدأ العدالة والشورى كقاعدة لعملية اتخاذ القرار السياسى ، مبدأ احترام الشخصية الفردية ، بوصف كونها قيمة إنسانية كجوهر لطبيعة تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم . التطورات اللاحقة قادت الحركة الإسلامية بعيدا عن المبادئ الثلاثة بدرجة أو بأخرى ، فلماذا ؟ وكيف حدث هذا الطلاق بين القيم العليا وبين النظم السياسية ، ثم بينهما كليهما ، وبين حقيقة الممارسة فى الحركة والتعامل؟ وهل ترتب على ذلك اضطراب فى الهيكل العام للتنظيم السياسى ؟

هذه المنهاجية وهذه النظرة النقدية للتراث لا تزال ـ كما أكدنا ذلك فى أكثر من مناسبة ـ غير معروفة فى التقاليد المرتبطة بالخبرة الإسلامية فى أكثر من معنى واحد :

١- فى معنى قومى محلى أولا ، حيث إن علماء التحليل السياسى فى بلادنا يعيشون على قشور الفكر الغربى ، ولا يتعدون الفتات الذى يلقى من آن لآخر حول الخبرة العربية ، دون أى محاولة جادة للتعمق فى هذه الخبرة انطلاقًا من منهاجية علمية معينة . وقد سبق وذكرنا كيف أن الفكر الإسلامى لا يزال حتى لحظة كتابة هذه الأسطر مجهولاً فى كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة .

٢- وفى معنى تنظيرى مجرد لا موضع لذلك النموذج الإسلامى ؛ فعلماء التنظير السياسى والفكر السياسى بصفة عامة لا يعرفون سوى نموذج واحد يعودون إليه وهو التراث الرومانى . قد يتطرقون أيضًا للتراث اليونانى عندما يتناولون المفاهيم والمدركات ، ولكن كنموذج للمدارسة فليس هناك موضع فى إطارهم الفكرى إلاّ للخبرة الرومانية .

٣- وفى معنى مقارن تاريخى فإن الظاهرة أيضًا ثابتة . وقد يكون ذلك طبيعيّا فطالما أن آباء هذه الثقافة يجهلونها وعلماء التنظير السياسى لا يدرون بوجودها ، فكيف نطلب من المتخصصين فى ميادين أخرى أن يوسعوا آفاق اهتماماتهم بصدد المقارنة النظامية أو الفكرية ، فيدخلوا فى إطار بحوثهم نموذجًا هو أقل أهمية وأقل من حيث المستوى لذلك الذى يمثل اهتماماتهم الأصيلة ؟!

وعلى الرغم من ذلك، فإن النموذج الإسلامى للتراث الفكرى يسمح بإضاءة الكثير من جوانب التعامل مع ظاهرة السلطة . سوف نذكر فيما بعد بعض نماذج تؤكد هذه الملاحظة، ولكننا نستطيع أن نضيف إلى ذلك نموذجين آخرين : الأول هو متعلق بظاهرة الرأى العام ، والثانى يدور حول وظيفة الفقه . فموقع الرأى العام من القوى السياسية فى المجتمعات القديمة كان ـ ولا يزال ـ يمثل صفحة غامضة . والتراث الرومانى على وجه التحديد لا يجيب عن التساؤلات التى تثيرها الظاهرة ؛ بسبب النهاية التى أصابت كاتيلينا وأعوانه ، وكيف قضى على آثار رجال المعارضة وكتاباتهم ودمرها جميعها خلال العصر الجمهورى ، بحيث لم تصل إلينا بهذا الخصوص سوى مجموعة نصوص متناثرة وعلى لسان أعداء حركات الإصلاح الدستورى . وفى مواجهة ذلك فإن الخبرة الإسلامية عامرة بالوقائع الثابتة ، بل وبالتأصيلات الفقهية والسياسية . ولنتذكر معركة أحد ومقتل عثمان ، بل ولنتذكر عقب ذلك من بين فصول متابعة لا تزال فى حاجة إلى المحلل السياس ، ينقيها ويهذبها ، ثم يدمجها فى إطار متكامل من التصور والتفسير، محنة ابن حنبل وموقف الخليفة المعتصم الذى كتب له ابن الربيع "سلوك المالك" وكيف تحكم فى ذلك الموقف إلى حد كبير الرأى العام . الثانى ـ أى وظيفة الفقه ـ بدوره يثير تساؤلات أخرى : كيف نظر إلى الفقه على أنه تعبير عن الوعى الجماعى وإرادة الجماعة المستقلة عن الحاكم فى ضبط السلطة ومن يمارسها؟

صفحات جميعها عامرة بالدلالات . والمقارنة تسمح بتأكيد النتائج أو تحديد إطلاقاتها . والتراث الإسلامى أو النموذج الإسلامى قادر على أن يقدم لنا بهذا الخصوص خبرة لا مثيل لها . ليس فقط لأن لها مذاقها المتميز ، بل وبصفة خاصة ؛ لأنها الوحيدة إلى جوار الرومانية التى أكملت دورة التطور فى مراحل كاملة ، ابتداء من مرحلة التكوين بفطريتها وانغلاقها ، إلى فترة الإيناع بعنفها وسطوتها ، لتصل فى نهاية المطاف لمرحلة التدهور بتحللها وإباحيتها . وهى حضارة كبرى استطاعت أن تجمع تحت لوائها شعوبا كاملة ، وأن تملك تصورها المستقل فى التعامل الإقليمى والدولى واستراتيچيتها فى ذلك التعامل[٣٨] .

كما يرتبط مفهوم «التراث» بمفهوم آخر يمثل أحد أهم العمليات المرتبطة به ، وهى عملية «الإحياء» ، ونظراً لكوننا سنتناولها بتفصيل شديد ، وتحديد لمعانيها وأدواتها فى الفصل الخاص بقضايا الفكر السياسى الإسلامى ، فسوف نشير الآن سريعًا للوظائف الثلاث المرتبطة بإحياء التراث. والاهتمام بالتراث ـ كما سبق وذكرنا ـ ليس مجرد تعبير عن فضول علمى ؛ إنه الطريق أيضًا إلى المعرفة بالذات. وعلى الرغم من أن وظيفة التراث السياسى الإسلامى لم تخضع بعد لدراسة متكاملة ، وبرغم أن هذا ليس موضع الإفاضة فى تفاصيلها ، فإننا يجب علينا منذ الآن أن نذكر بإيجاز بأبعاد تلك الوظيفة فى الفقه السياسى المعاصر . هناك أولاً الوظيفة التاريخية حيث إن التراث الإسلامى يكون من جانب صفحة مهمة بغض النظر عن تقييمها بما لها وما عليها فى تاريخ التطور الإنسانى، ثم من جانب آخر يمثل حلقة ، بحيث لا يمكن فهم التاريخ البشرى ، وبصفة خاصة فى كل ما له صلة بالتطورات اللاحقة لفترة العصور الوسطى، دون الغوص فى أعماقها. وكما سيأتى لاحقًا على نحو أكثر تفصيلاً ، فإن النظرية السياسية فى التقاليد الغربية تدين فى أصولها وفى أصالتها للمفاهيم الإسلامية . بل إن الدراسات الأخيرة التى استطعنا أن نصل إليها عقب مرحلة الانفتاح الفكرى ولو نسبيّا التى يعيشها المجتمع الروسى تثبت كيف أن هذه المفاهيم الإسلامية أدت دوراً واضحًا فى تطور التراث السياسى السوفييتى . فى لحظة معينة حاول البعض أن يجعل كتابات كارل ماركس، وعلى وجه التحديد إعلان الحزب الشيوعى، تمثل امتدادات وتعبيرات عصرية عن المفاهيم القرآنية ، بل ولم يقدر لهذه الموجة أن تختفى ، إلا عندما شعر مفكرو الحركة الشيوعية بأن هذا يعنى تقليصًا للأصالة والاستقلالية ، التى يجب فى تصورهم أن توصف بها مقدسات الماركسية السياسية . صفحات عديدة لا تزال فى حاجة إلى المعاناة والتاريخ : الصين ، والهند ، وبصفة عامة كل ما له صلة بتفاعلات العالم خلال الفترات السابقة على حضارة عصر النهضة الأوروپية .

هذه الناحية الأولى التى هى تعبير عن فضول علمى تأتى فتكملها ناحية أخرى ترتبط بالتنظير السياسى ، فالنظرية السياسية ـ فى حاجة إلى النماذج المتعددة ـ نبنى من

خلالها الإطار الفكرى العام الذى يخلق الحركة والتطور السياسى[٣٩] . والنموذج الإسلامى له مذاقه الخاص . وإذا كنا نقف فقط عند التطبيق العربى للنموذج الإسلامى كما سبق وأوضحنا ذلك ، فإن هذا مرده خطورة وأهمية هذا النموذج ، سواء لأنه استطاع أن يخلق أعظم الإمبراطوريات التى عرفتها الإنسانية حتى اليوم ، أو سواء لأنه يكاد يمثل النموذج الوحيد فى التاريخ الإنسانى ، الذى لم يختف كلية ، والذى ظل يمثل استمرارية ثابتة حتى عندما تطرق إليه التحلل والفساد. على أن الناحية الأخرى التى نوليها اهتماما أكبر هى المرتبطة بالأبعاد الحركية لوظيفة التراث السياسى الإسلامى. لقد سبق أن أبرزنا كيف أن التراث السياسى الإسلامى هو الطريق إلى المعرفة بالذات القومية العربية[٤٠] . إن العلاقة الوثيقة الثابتة بين الإسلام والعروبة تفرض علينا منذ البداية أن نؤكد ذلك الاقتناع بأنه لا عروبة دون إسلام ، ولا إسلام دون عروبة. قد يبدو هذا القول مبالغًا فيه ، وقد تندفع الاعتراضات لتذكرنا بأن العالم العربى يعرف أقليات غير مسلمة ، وأن العالم الإسلامى يعرف مجتمعات غير عربية . وهذا صحيح وغير صحيح فى آن واحد ؛ هو صحيح لو فهم الإسلام على أنه دين وعقيدة فقط ، ولكنه غير دقيق عندما تنفتح الدائرة ، فإذا بالإسلام أيضًا حضارة وأسلوب للممارسة فى الحياة اليومية الفردية والجماعية . فلنترك جانبًا هذه المناقشات الجزئية ، ولنقف إزاء الحقيقة التى لا يستطيع أى محلل محايد أن يشكك فى عمقها ؛ الإسلام مدعو فى الأعوام القادمة لأن يؤدى وظيفة خطيرة لا تقتصر على أن تتمركز حول العقيدة الدينية بمعناها الحرفى ، بل سوف تتسع لتصير تعبيرًا عن مجموعة من الأخلاقيات الجماعية ، التى لا بد وأن تنبع منها حضارة جديدة ومتجددة ، أكثر ارتباطا وأكثر تعبيرًا عن خصائص العالم الشرقى . لا نريد أن نتطرق إلى التفاصيل لأنه من الطبيعى أن دراسة التراث يجب أن تخضع لمتغيرات مختلفة ، سواء من حيث المادة موضع التحليل ، أو المنهاجية التى يجب أن تتبع فى فهم النصوص[٤١] .

***

المبحث الثانى

الفكر السياسى والفلسفة السياسية والنداء الحركى والنظرية السياسية

١- الفكر السياسى

كلمة الفكر السياسى يقصد بها وفى أوسع معانيها كل ما له صلة بالتصور المرتبط بالظاهرة السياسية. بهذا المعنى درجت الأقلام على أن تخلط بين الفكر السياسى، والفلسفة السياسية، وعلم السياسة. وبرغم أن الأعوام الأخيرة عاصرت تميزًا واضحًا بين هذه المنطلقات الثلاثة فى التأمل، والتصور، فإن المفاهيم لا تزال تختلط كل منها بالآخر؛ أين يقف علم السياسة إزاء الفلسفة السياسية ؟ وكيف نميز بين الفيلسوف السياسى والمفكر السياسى ؟ ثم يأتى اصطلاحان، كلاهما يرتبط بالقرن الذى نعيشه، أحدهما أصوله أوروبية، وثانيهما أصوله أمريكية ليزيد من هذا الاضطراب، بل وليخلق فى بعض الأحيان نوعًا من اليأس إزاء إمكانية الفصل الواضح بين المفاهيم : الأيديولوچية السياسية، ثم كلمة الثقافة السياسية. الأول يبرز فى أعقاب الثورة الفرنسية وتتداوله الأقلام بصفة عامة فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والثانى يتسلل متلصصًا مع نهاية الحرب العالمية الثانية ليسيطر فى هذه اللحظة على تقاليد الفقه الأمريكى .

هذا الاختلاط والاضطراب فى المفاهيم يعكس فى حقيقة الأمر حالة التحليل السياسى من عدم الوضوح فى الرؤية، برغم ذلك فإن المشكلات لا تقف عند ذلك الحد، وهى تبرز بصورة واضحة عندما نحاول تحديد مضمون كلمة الفكر السياسى ومقوماتها كثقافة متخصصة لتصير مأساة حقيقية عندما نقف ونتساءل : ما ملامح المنهاجية العلمية إذا أريد تطبيقها بصدد الفكر السياسى ؟

وهنا تطرح نفسها على الباحث مجموعة من التساؤلات تصير منطقية ولازمة. الفكر السياسى قديم قدم الثقافة الإنسانية فلماذا لم تبرز هذه المشكلات وتختلط المفاهيم إلا فى هذه اللحظة التى تزعم فيها الثقافة السياسية بارتفاعها إلى مستوى التنظيم القادر على أن يتحكم فى جميع فروع التأمل السياسى ؟ وكيف فى لحظة وصل فيها المنطق التحليلى لعلم السياسة إلى أن يستخدم جميع أدوات التكنولوچيا المنصرفة فى بناء نماذج الحركة والتعامل، يكون غير قادر على أن يحدد المفاهيم ويوضح الوظائف المرتبطة بمضمون كل مفهوم ؟ إن المشكلة الحقيقية تكمن فى ذلك التناقض. لقد ظل تاريخ الفكر السياسى أسير المنهاجية الفلسفية التقليدية، وجاء علم السياسة ليطرح مناهج جديدة تتصف بالتحليل الكمى، ولا تقتصر على التحليل الكيفى، وأضحى علينا أن نطور ذلك التراث الفكرى ليؤدى وظيفته الخلاقة فى الإسهام بنصيبه مهما كان متواضعًا فى تطوير علم السياسة .

فلنتابع هذه المشكلات المختلفة من تلك المنطلقات المتباينة، وفقط بقصد إبراز حقيقة وحجم المشكلة التى نحاول أن نحدد معالمها، والتى يمكن أن نلخصها فى كلمتين: كيف يمكن استقبال الفكر السياسى فى نطاق التنظيم السياسى من منطلق المنهاجية التجريبية؟

السؤال الأول: لا بد وأن نطرحه ويدور حول الاستفهام التالى : لماذا لم تبرز مشكلات منهاجية للفكر السياسى قبل الفترة التى نعيشها، ولماذا برزت تلك المشكلات فقط فى بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر ؟

الإجابة عن هذا التساؤل المزدوج ليست فى حاجة إلى التفصيل أو المناقشة، فالفكر السياسى حتى بداية القرن التاسع عشر، لم يكن يمثل أى مشكلات منهاجية. إن تطور الفكر السياسى لا يعدو أن يكون فصلاً من فصول التأمل الفلسفى والاجتماعى، وهو لذلك يكاد يختلط بالفكر الفلسفى، يدور حول عمالقة الفكر ولا ينفصل عن التصور الحضارى، حيث الأسماء واحدة، والفصول متتابعة، كذلك، وكما أن الفلاسفة قلة، فإن المشتغلين بالفكر السياسى أقل من القلة، يعيشون فى عالم منفصل وقد انقطعت

علاقتهم بالواقع الحركى، بحيث إن الحاكم فى أغلب الأحيان لا يعنيه ما يكتبون، وبحيث تأملاتهم دائمًا حبيسة الازدواج لا يقدر لها التداول إلا بعد حياتهم وبفترة طويلة. أضف إلى ذلك أنه من حيث الواقع ندر أن نجد من فلاسفة السياسة، أو من علماء التأمل الفلسفى، من حاول الارتفاع إلى مستوى النبوة، أو التنبؤ بالمستقبل فى إطار متكامل، يربط الواقع الذى يعيشه بحتمية التطور الذى قد يتصوره .

وهكذا ساد الفكر السياسى وتحليل التراث الفكرى المرتبط بالسلطة مفهوم التتابع الزمنى : بما يعنيه ذلك من مبادئ نستطيع أن نلخصها حول قانونين :

القانون الأول، ونستطيع أن نسميه بقانون "التوالد والتكاثر" بمعنى أن الفيلسوف أو المفكر السياسى كان دائمًا يحاول أن يقدم لنا إطاراً أساسه إثراء ما كتبه من سبقه؛ فأفلاطون يضيف إلى ما صاغه سقراط، وأرسطو يعلن عن تخليه عن مفاهيم أفلاطون ليضيف إليها ويستنتج منها، والقديس توماس الأكوينى يعلن بصراحة عن أنه يسعى إلى إضافة ما لم يقدر للقديس أوجستين أن يقدمه، وهكذا طيلة التاريخ الفكرى للتأمل السياسى. بل إن القرن التاسع عشر ذاته الذى سوف يعاصر الثورة المنهاجية فى التعامل مع الفكر السياسى لم يخرج عن هذه القاعدة؛ فكارل ماركس يؤكد أنه انتفع بالمدرسة الاشتراكية الفرنسية، وأنه جاء ليفيض على اليسارية الخيالية طابع الوضعية الذى ينقصها؛ وسوف تظل هذه القاعدة ثابتة حتى يأتى الفكر الأمريكى المعاصر فى محاولة ساذجة لإثبات ظاهرة الانقطاع فى ظاهرة التوالد والتكاثر، ولو من خلال استخدام مصطلحات جديدة لا تغير فى واقع الأمر من هذه الحقيقة .

القانون الثانى الذى يسيطر على هذا التراث الفكرى، هو ما نستطيع أن نسميه بقانون الترابط الزمنى، ومعنى ذلك أنه لا تنشأ حضارة من العدم، وكذلك لا تبرز التصورات السياسية فجأة وبلا مقدمات. إنه الصورة العكسية للقانون السابق، والذى يعنينا أن نؤكد عليه ونلاحظه هو أن هذا القانون كان لا بد وأن يصطدم بمفهوم العنصرية. الاعتراف بفضل حضارة أخرى على حضارة يعنى أن ذلك الذى يصدر منه مثل ذلك الاعتراف إنما يسلم بأن تلك الحضارة الأخرى قد علمته، وأنه يدين لها بتلك

التعاليم . والعنصرية تعنى تصور الارتفاع والارتقاء والتميز، فكيف نجمع بين هذين النقيضين ؟ وهنا تبرز أهمية التفسيرات المختلفة التى تطرح بخصوص فهم نقص الحضارتين الفرعونية والرومانية، بالإسهامات المرتبطة بالفكر السياسي، وكيف على العكس من ذلك نجد أن الحضارتين اليونانية والإسلامية، قد قدمت كلٌ منهما صفحة رائعة فى التأمل السياسى .

كذلك لا بد وأن نلحظ كيف أن هذين القانونين، التوالد والتكاثر من جانب، والترابط الزمنى من جانب آخر، كان لابد وأن يقود كل منهما إلى تمركز المتابعة التاريخية، وحصرها فيما يستطيع أن نسميه بالشوامخ أى عمالقة الفكر . أى مؤلف فى تاريخ الفكر السياسى حتى نهاية القرن التاسع عشر لو استثنينا مؤلفًا واحدًا فرنسيًا، لم يكن يدور إلاّ حول الأسماء الكبرى الخلاقة، وقد جعل أصحابها العمالقة بمثابة جذور ثابتة فى بحر الإنسانية المتلاطم تكفى المحلل ولا يتعداها .

السؤال الآخر ـ الذى يمثل الاستفهام العكسى لهذا التساؤل الأول، والذى لا بد وأن يؤكد ويوضح من هذه المفاهيم ـ يدور حول التساؤل التالى : لماذا أضحى تحليل تطور الفكر السياسى مع القرن التاسع عشر وبصفة خاصة مع القرن العشرين مشكلة منهاجية بلغت من التعقيد أنها حتى هذه اللحظة لا تزال موضع نقاش جدى حتى إن الجمعية الفرنسية للعلوم السياسية منذ عدة أعوام أفردت لمناقشتها مؤتمرًا كاملاً ؟

نستطيع أن نحيل إلى أربعة متغيرات أساسية هذه الحقيقة :

أولاً: مع الثورة الفرنسية ومع الثورة الاتصالية الضخمة التى عاصرت نهاية القرن الثامن عشر، وتفجرت خلال طيلة القرن التاسع عشر، واكتملت مع التقدم الاتصالى الرهيب، أبرزت وظيفة الفكر كأداة الحركة، أو بعبارة أخرى أضحى الفكر لأول مرة أحد الأدوات الأساسية للصراع السياسى، ولم يعد المفكر السياسى مجرد منظر أو مفلسف للوجود الإنسانى، وإنما ترابط مع القوى السياسية، وقد جعل أداته فى هدم النظم القائمة، أو تسويغ شرعيتها، قلمه وفكره .

ثانيا: المجتمع الجماهيرى ارتبطت به ظهور الأيديولوجيات التى برغم أنها تعبير عن فكر سياسى، إلا أنها فى حقيقة الأمر تتضمن قسطا من العاطفية من جانب، ولغة

الواقع من جانب آخر، والتكامل الإدراكى من جانب ثالث، وأدوات الحركة من جانب رابع . الأيديولوچية بهذا المعنى ليست مجرد فلسفة : هى أقل من الفلسفة من جانب؛ لأنها لغة الجماهير، وليست لغة الخاصة، وهى من جانب آخر أعلى من الفلسفة؛ لأنها تفترض التكامل والتناسق، وهى دائمًا تعكس اللغة الانفعالية، والتعبيرات العاطفية، والمقومات الغوغائية. قد نختلف فى تعريف الأيديولوچية ولكن الأمر الذى لا شك فيه أنها صفحة من صفحات الفكر، ومرحلة من مراحل تطور العلاقة بين التأمل المجرد والحركة الواقعية .

ثالثا: يرتبط بهذين المتغيرين السابقين عنصر ثالث، بدا واضحًا خلال القرن التاسع عشر برغم أن مصادره قديمة وسابقة على ذلك بفترة غير قصية. الفكر السياسى حتى نهاية القرن الخامس عشر إجمالاً كان فكرًا مجردًا يتنافى مع الطابع العملى، وهو لذلك لم يكن يتجه، لا إلى المجتمع الذى يعيش فى واقعه المفكر، ولا إلى العصر الذى ينتمى إليه الفيلسوف، وبقدر تجرده بقدر نجاحه، وبقدر انطلاقه بقدر ديمومته . مع القرن السادس عشر ومع ظهور الدولة القومية بدأ الفكر السياسى يأخذ طابعًا مختلطًا : إقليميًا، واقعيًا قوميًا . إنه يدور حول مشكلة المجتمع الذى ينتمى إليه المفكر، وهكذا عقب الفكر السياسى العالمى الذى يتجه إلى الإنسانى حيثما كان إذا به ينافى بوقعه فكرًا سياسيًا لا يتجه إلا إلى مجتمع تحدد من حيث المكان والزمان. هذا التطور الخفى الذى لا بد وأن يلمسه كل من يتابع الفكر السياسى خلال القرون الثلاثة السابقة على الثورة الفرنسية، سوف يضفى على التأمل السياسى نوعًا من الوظيفة الدعائية، وسوف يجرده من المثالية العالمية الكلاسيكية، حتى يأتى هيجل وخلفاؤه فيعيدوننا إلى تقاليد أفلاطون وسقراط، وبرغم ذلك تظل التفرقة واضحة بين الفكر السياسى القومى والفكر السياسى غير القومى.

رابعًا: ثم يأتى الفكر الأمريكى وتقاليد التحليل السياسى فى القارة الجديدة فتطرح المشكلة من أكثر من بعد واحد : ما أهمية الفكر السياسى لعالم السياسة أولاً، ثم ما

أهمية الفكر السياسى غير القومى للتحليل التجريبى لظاهرة السلطة الأمر الذى لا يمكن أن ينبع إلا من الواقع القومى ثانيًا ؟

ولكن قبل أن نواجه هذه المشكلات لنحاول أن نحدد المنطلقات المختلفة لما نسميه منهاجية الفكر السياسى . فهل الفكر السياسى يتميز عن تطور الفكر السياسى ؟

تطور الفكر السياسى

كلمة «تطور الفكر السياسى» تعلن منذ البداية أن هذه الثقافة تفترض بقاءً بين تخصصات ثلاثة : تاريخ، وفكر، وسياسة . إنها نوع من أنواع الصهر والتوفيق بين عناصر ثلاثة أو ميادين ثلاثة كل منها يملك طبيعة متميزة، ومن هنا تبرز الصعوبة . الأولى المنهاجية وتبرز مشكلة التوفيق بين هذه المناهج الثلاثة التى تنبع من طبيعة كل هذه الميادين الثلاثة : التاريخ هو خبرة وقد سبق وذكرنا أنه متابعة زمنية يحكمها عنصر الانتقال من وضع إلى وضع، ومن موقف إلى موقف، أو من مرحلة إلى مرحلة . الخبرة بطبيعتها محكومة بالواقع الذى عاشته، وبالوثائق التى تملكها لتصور ذلك الواقع . التعامل التاريخى يصير بهذا الشكل نوعًا من المتابعة الزمنية، حيث يسيطر عامل الترابط المرحلى والوفرة الوثائقية . الفكر هو المدركات هو التصورات التى تواردت أو تكاثرت أو سجلت فى لحظة معينة، أو فى جماعة معينة . السياسة هى السلطة، وهى - مهما قيل - عن أفكار الحرية والمساواة - لا يمكن أن تنبع إلا من الحكم وصاحب الصولجان . ومن ثم فإن تطور الفكر السياسى يفترض مسبقًا أنه متابعة تاريخية للخبرة السياسية من منطلقات متعددة فتتمركز حول الفكرة، ولكنها تدور فى فلكات السلطة الحاكمة بشكل أو بآخر . والسلطة الحاكمة تعنى القانون العام أى النظم السياسية . ولعل هذه الملاحظات تفسر مجموعة من القواعد التى سادت التقاليد الأوروبية، وبصفة خاصة التقاليد الفرنسية، التى تمثل قمة التأهيل العلمى فى وضع أسلوب التعامل مع هذا الميدان من ميادين الثقافة إلى علم «تطور الفكر السياسى» .

أولاً: الفكر السياسى هو نوع من اللقاء بين ثقافات ثلاث : تاريخ الفلسفة، تاريخ نظم القانون العام، القانون الدستورى المقارن، وبقدر تحقيق توازن بين هذه الثقافات

الثلاث - بحيث إن كلا منها يُعَد محوراً فكريًا ثابتًا للتحليل - بقدر نجاح مؤرخ الفكر السياسى .

ثانيًا: وهذا يعنى أن تاريخ الفكر لا يترك جانبًا تاريخ النظم السياسية، هو فى حقيقة الأمر يدور فى مسالك ثلاثة، يخلق بينها علاقة الترابط الثابتة للمنطلق القومى؛ فبرغم أن تسميته تاريخ تطور الفكر السياسى قد تحمل الاعتقاد بأن المحور هو فقط التأمل الفلسفى، فإنه طيلة القرن التاسع عشر وحتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين ظلت التقاليد الجامعية مطَّردة على أن ينظر إلى تلك الثقافة على أنها تجمع قسطًا قد يختلف ويتنوع، ولكنه ثابت بين الفكر والنظم والوقائع. ولم تميز تقاليد الجامعات الفرنسية بين تاريخ الفكر وتاريخ الوقائع وتاريخ النظم، إلا فقط فى النصف الثانى من القرن العشرين، بل وبرغم ذلك، فإن هذا التمييز لم يمنع من أنه فى أى من هذه الفروع الثلاثة هناك نوع من التراوح بين الفكر والنظم والوقائع. وإذا قبل بعض المؤرخين التضحية بالوقائع وتركها إلى نطاق الثقافة العامة، فإن أحدًا لا يستطيع أن يتصور تاريخًا للفكر السياسى دون تعامل مع تاريخ النظم السياسية؛ النظم تُعَد الوعاء وبحيث يصير الفكر رد فعل لذلك الوعاء فى سعى لتمجيده كما نستطيع أن نرى لدى بوليب، أو لتسويغه كما قد تقدمه لنا كتابات أرسطو، أو للهجوم عليه، كما نستطيع أن نتلمسه فى آثار أفلاطون. والواقع أن هذه العلاقة بين التنظيم والفكر سوف تكون البداية الحقيقية فى فرض مشكلة منهاجية تحليل تطور الفكر السياسى .

ثالثًا: كذلك فإن تاريخ الفكر السياسى يظل دائمًا منظوراً إليه على أنه تاريخ للحضارة القومية. وبرغم تسليم التقاليد القارية بضرورة إدخال مفهوم المقارنة المنهاجية أيضًا فى متابعة تطور الفكر السياسى، فإن القاعدة الثابتة هى أن التعامل مع تطور الفكر السياسى، لا بد وأن ينطلق من مفهوم قومى، وأن يعبر عن الحضارة القومية، بل وتبرز هذه الناحية أكثر وضوحًا عندما نتتبع مؤلفًا فى العلوم السياسية كتب خلال الربع الأول من القرن العشرين ومؤلفًا آخر صيغ فى الربع الأخير من ذلك الأول : الأول يكاد ينطق بأنه فرنسى أو ألمانى أو إيطالى، الثانى يصير بالمرتبة الأولى أوروبيًا .

وعلى الرغم من ذلك فإن تطور الفكر السياسى لا يزال قاصراً على أن يعكس حقيقة العلاقة بين المنهاجية التجريبية والتحليل السياسى ، وهذه العلاقة - وبصفة خاصة فى تقاليد المدرسة الأمريكية - لعلم السياسة هى التى لا بد وأن تفجر هذه المشكلة وتحدد عناصر تلك المشكلة المنهاجية .

أهمية الفكر السياسى فى علم السياسة

١ - أول هذه التساؤلات تدور حول الاستفهام التالى : أين أهمية الفكر السياسى من علم السياسة ؟ وبعبارة أخرى : ألا يمكن الاستغناء عن تاريخ الفكر السياسى بوصفه أحد العناصر الأساسية لبناء التكوين العلمى والأكاديمى للمتخصص فى العلوم السياسية؟ هنا يسوق المحللون أكثر من حجة واحدة فى تأييد الإجابة باستقطاع تاريخ الفكر السياسى من نطاق النظافة السياسية العلمية ، فعلم السياسة هو علم الواقع ، والتجريب يعنى الحياة المعاصرة ، فماذا يمثل بالنسبة لهذا الواقع التجريبى الماضى الفكرى البعيد ؟ ماذا يمكن أن يقدم فيلسوف كأفلاطون - عاش فى واقع فطرى يعود إلى قرابة خمسة وعشرين قرنا - إلى واقع الدولة المعاصرة بخصائصها وإمكاناتها ، وإلى المجتمع المعاصر بتعقيداته وتركيباته ؟ وهل يتعين على عالم الطب أن يرجع إلى الخلف ليتساءل كيف كان الرجل الفطرى يعالج بالأعشاب أو ما فى حكمها ؟ إن كل هذا إنما يدخل فى نطاق الفضول المجرد ، وليس مما يجب أن يدخل فى الإعداد المهنى والتخصصى فى التعامل الوضعى مع الظواهر ومتغيراتها .

على أن مثل هذا التفكير إنما يعبر فى حقيقة الأمر عن سذاجه واضحة . فالفكر السياسى - أولاً - ليس تحليلاً للظواهر الطبيعية ، وإنما هو معالجة ، ومهما قيل عن منهاجية تجريبية لكليات مجردة . كذلك فإن علم السياسة يعيش - وسوف يظل يعيش - على اللغة الفلسفية التى قدمها عمالقة الفكر السياسى . إن أى محاولة لفهم الواقع الذى نعيشه وتفترض تجردا من تقاليد التعبير الاتصالى عن مفاهيم السلطة فى أصولها البعيدة والقريبة ، لا يمكن أن تؤدى إلا إلى الفشل . اللغة العلمية لا تزال تتحكم فيها تقاليد ، ويتحكم فيها تراث ينبع من تراكمات تاريخية ؛ كثيرة ، ولنتذكر على وجه الخصوص أفلاطون وهيجل وكارل ماركس .

٢- والواقع أن المشكلة الحقيقية هى كيف يخدم تطور الفكر السياسى علم السياسة فى تقاليده المعاصرة ؟ هنا تبرز المشكلة الحقيقية الأولى . وإذا كانت التقاليد التى نعيشها ـ وهى تنبع من تقاليد لا تزال قومية يغلفها الطابع العنصرى ـ لا بد وأن تقف حائلاً فى سبيل جعل الفكر السياسى أداة فى خدمة علوم السياسة ، فإن هذا لا يمنع أن تاريخ الفكر السياسى قادر على تحقيق هذه الوظيفة . والواقع أن وظيفة تاريخ الفكر السياسى بخصوص التحليل الوضعى لظاهرة السلطة تتمركز حول أبعاد أربعة كل منها له وزنه وله أهميته :

أ- الفكر السياسى السابق على الفترة المعاصرة هو أحد عناصر التراث السياسى بحيث لا نستطيع أن نفهم عالمنا المعاصر دون أن ندخل ذلك التراث فى إطار التكوين الفكرى العام للمتخصصين فى علم السياسة ، الحاضر هو امتداد الماضى والمستقبل ، هو انعكاس للحاضر ، فكيف نستطيع أن نفهم الحاضر دون أن نلم بمصادره المباشرة الفكرية والنظامية ؟

ب- كذلك فإن الفكر السياسى هو أحد عناصر الخبرة الماضية : فكل ممارسة هى خبرة ، والتحليل العلمى لأى ظاهرة ، وكذلك التحليل العلمى لظاهرة السلطة بجزئياتها المختلفة ، إنما يقوم على فكرة «التكرار» (frequency) والعالم المعاصر لا يستطيع أن يقدم هذه الدلالة ؛ لأن الخبرة لا تصير كذلك إلا عندما تكتمل وتنتمى إلى الماضى ، ومن ثم فإنه من الطبيعى أن نلجأ إلى ذلك الماضى نستطلع من خلاله تجارب ذلك التعامل ونماذج الخبرة ، وقد سبق ورأينا كيف أن التقاليد الأوروبية لم تعد تعقد الدلالة فى تاريخ الفكر السياسى على التأمل ، بل يتسع ليشمل النظم والممارسة ، والواقعة فى حقيقة الأمر هى امتداد للفكر ، والفكر هو رد فعل للواقعة . والخلاصة هى أن تاريخ الفكر السياسى هو المنطلق الأول لبناء نماذج الخبرة التاريخية التى تصير بدورها البديل والمكمل للبحث العلمى فى نطاق علم السياسة التجريبى ، أليس هذا هو ما فعله كارل ماركس ؟!

ج ـ والواقع أن التاريخ بصفة عامة هو أحد مصادر التحليل العلمى لظاهرة السلطة، إن المعمل بمعنى اقتطاع الخبرة وإخضاعها للتحليل المباشر الذى أساسه التحكم فى تطور الظاهرة لا تسمح به طبيعة الظاهرة السياسية، ومن ثم فليس أمامنا بديل للتحليل المعملى سوى التاريخ حيث يصير حقلاً للتجارب والملاحظات والمشاهدة .

د- ترتبط بذلك حقيقة أخرى أبرزتها المدرسة السلوكية : الفكر السياسى ليس بمعنى التأمل، ولكن بمعنى الإدراك بوصفه أحد عناصر الخبرة. والخبرة هنا ليست من منطلق فكرة الصراع السياسى أى العمل على تعمد الوضع القائم، ولكن ابتداء من مفهوم الحقيقة الحية عندما نعبر عن رد فعلها إزاء المنبه - الحركة ليس بالمفهوم الماركسى أى « in fieri » و إنما بالمفهوم السلوكى process of behaviour أو بعبارة أخرى كتغيير وكنتيجة هى تعامل، والتعامل لا ينبع إلا من تصوره، ودقة التصور بخصائصه المختلفة، وواقعيته بمتغيراته المتباينة، ومضمونه بتطوراته المتعاقبة هى التى تحكم على الحركة بالنجاح، والتاريخ القومى لأى جماعة ليس إلا مجموعة من التعاملات الفاشلة أحيانًا، والناجحة فى أحيان أخرى، والتى يتوسط الفشل والنجاح فى أغلب الأحيان. هذا المنطلق الرابع هو الذى كان له الفضل الحقيقى فى تحقيقه مجموعة من المنجزات لا يزال الفكر الأمريكى غير قادر على أن يستوعبها : نظرية الطابع القومى ـ أولاً ـ ثم علم التدبر ـ ثانيًا ـ ثم بناء نظرية الأمن القومى ـ ثالثًا ـ جميعها تنبع من مفهوم واحد وهو أن وضع قواعد الحركة لا يمكن أن ينبع من فراغ، وأن الماضى ـ بهذا الخصوص فكرًا كان أو ممارسة، على مستوى الفرد العادى أو الجماعة الكلية ـ هو أحد الأصول الثابتة التى يجب أن نلجأ إليها نستلهم منها دلالة الواقعة والتعامل معها .

٣- وهنا لا بد وأن يبرز التساؤل التالى : كيف نستطيع أن نخضع تطور الفكر السياسى للمنهاجية العلمية التقليدية التى تتميز بها المدرسة التجريبية، والتى تقوم على أساس متغيرين أساسيين : الإمساك المباشر بالظاهرة من جانب، ثم التعبير الكمى عن تلك الظاهرة من جانب آخر؟ لا نريد أن ندخل فى متاهات المناقشة بخصوص طبيعة الظاهرة السياسية وصلاحيتها للخضوع لهذه المنهاجية، ولكن السؤال الذى يتعين علينا

أن نطرحه : هل الماضى - فكريّا كان أم حركيّا - يرفض الخضوع لهذه المناهج ؟ وهل جميع الظواهر الأساسية المعاصرة تصل إليها من خلال علاقة مباشرة ثابتة لا يمكن أن تقودنا إلا إلى علاقة كمية ؟ وأليس علم السياسة هو الذى قادنا إلى أسلوب الانتقال من الجزء إلى الكل - أى من المستوى الميكروكوزمى إلى المستوى الماكروكوزمى - والذى لم يجد خيرا من التاريخ الماضى ميدانا يصلح لتحقيق مثل تلك المنهاجية ؟[٤٢]

الفكر هو المدركات، سواء كانت تلك المدركات وقد ارتبطت بفلسفة ذاتية محددة، أو اتسعت دائرتها لتشمل مدركات الحاكم وصانع القرار، أو المحكوم بمختلف فئاته وعناصره، أى المجتمع السياسى برمته، ومن ثم فإن دلالة الفكر السياسى يجب أن تتسع لتشمل أيضًا كل ما كتبه أو دونه غير الفلاسفة، وكل ما تداولته الأيدى فى شكل خطب أو رسائل، وكل ما سجلته التقاليد، حتى لو أخذت صورة الوثيقة الفردية كوصية أو عقد زواج. أيضا الأساطير والمفاهيم السائدة فى عصر معين تمثل عنصراً أساسيًا من عناصر التراث الفكرى الذى يرتبط بالحقيقة الحضارية[٤٣]، وهو بطبيعته مجرد لأنه لا يعدو أن يكون كليات منطقية نبعت وترعرعت ثم تطورت متنقلة من كيان مذهبى إلى تصور فردى أو جماعى دون أن تعبر عن ذاتها تعبيراً ماديًا ملموسًا، وحتى إذا عبرت، فإنها عندما تنتقل إلى مراحل التدهور الحضارى تظل حبيسة النصوص مرتبطة وجودا وعدما بكيانات فكرية منعزلة بقسط أو بآخر عن الواقع الاجتماعى. الفكر الإنسانى بطبيعته هو نوع من أنواع التحليق فى الخيال الذى لا يستطيع أن يجريه أو أن يخلقه سوى نموذج معين من العبقرية الفردية التى بدورها لا تونع إلا إطاراً اجتماعيّا معينًا وتظل دائمًا بحكم طبيعتها منعزلة عن ذلك الإطار الاجتماعى[٤٤]. بهذا المعنى فإن الفكر السياسى - كتطبيق آخر من تطبيقات الفكر الإنسانى - لابد وأن يكون مجردا. وعلى الرغم من أننا سوف نرى عندما نعرف الفكر السياسى ونحدد عناصره أنه يتضمن قسطا من المعايشة والتعامل اليومى، فإن الصفة الغالبة عليه تظل صفة التجريد، إن لم تكن الخيالية.

قبل أن نحدد عناصر الفكر السياسى، فعلينا أن نضيف إلى صفة التجرد ظاهرة الترابط. التراث السياسى يضم مجموعات ثلاث : فكر، ونظم، وممارسة. الفكر هو

ذلك القسط من التعامل مع السلطة الذى نستطيع أن نصفه بأنه تصور ومدركات، النظم هى الحلول الوضعية التى استطاعت الجماعة أن تقيمها لمواجهة مشكلاتها، الممارسة هى التعامل مع الواقع، سواء كان ذلك التعامل مطابقًا للنظم كما هو فى بعض الأحيان، أو مخالفًا للنظم كما هو فى أحيان أخرى، أو ساعيًا لتحطيم النظم حيث يرتفع مفهوم الثورة، أو رفض الطاعة ليصير أساسا للسلوك وللتعامل. هذه الأبواب الثلاثة كل منها له خصائصه ومميزاته، وكل منها يختلف من حيث طبيعته، الفكر هو فلسفة، والنظم هى قواعد قانونية، والممارسة هى حركة. وقد ظلت تقاليد التحليل السياسى حتى القرن التاسع عشر، وبصفة عامة حتى الثورة الفرنسية ـ تقيم حواجز قاطعة بين هذه المنطلقات الثلاثة. فالفكر السياسى هو امتداد للفلسفة اليونانية يعيش عليها وينهل منها، والنظم السياسية التى هى خبرة التراث الرومانى، ليست فى حقيقتها إلا نقلاً لتأصيلات فقهاء روما إلى الواقع المعاصر، أما الممارسة فهى الواقع ببساطته، والتعامل اليومى بصراحته، والتاريخ العام بإيجازه(٤٥). حتى الثورة الفرنسية كان كل من هذه الأبواب الثلاثة يمثل استقلالية منهاجية بحيث إن المتخصص فى أى منها يكاد لا يعرف نواحى التخصص الأخرى، الفيلسوف ميدانه وكلياته تختلف عن الفقيه، وكلاهما يستقل ويتميز إزاء المؤرخ، ولكن فقط فى أوائل القرن التاسع عشر فى عصر انهيار الحواجز بين الثقافات الإنسانية كان لا بد وأن تتداخل هذه الكليات الثلاث وتتفاعل وتختلط مقدمات كل منها بالأخرى، لتقدم لنا ذلك الإطار العام الذى فرض علم السياسة. المتابعة المنطقية والتحليلية أثبتت أن هناك علاقة ترابط ثابتة بين الفكر والنظم والممارسة، وأن فهم أى منها وحده لا بد وأن يقدم صورة مشوهة للحقيقة، فالفكر إن هو إلا فعلاً للممارسة ومقدمة لها فى آن واحد، والنظم لا بد بدورها أن تعكس الفكر أو تنعكس فى الفكر؛ لأن المفكر عندما يؤصل، فهو لا بد وأن يخضع للنظم التى عاشها قبولاً أو رفضًا، هذه العلاقة التى تبدو واضحة فى التراث الغربى والأوروبى هى أكثر وضوحًا فى التاريخ الإسلامى. كيف نشأ التراث الإسلامى؟ مجموعة من القيم والمفاهيم المنزلة فى شكل قواعد سماوية، إن هذا فى حقيقته ليس إلا فكرًا وفلسفة، الممارسة ـ التى نبعت من ذلك الفكر ومن تلك المدركات

خلال حياة الرسول ـ لم تكن سوى مجموعة من النظم لأن القدسية التى أطلقت ولا بد وأن تطلق على أساليب التعامل من جانب الرسول ترفع منها إلى مستوى القواعد النظامية[٤٦]. فكر ونظم كلاهما يكون وجهين مختلفين لحقيقة واحدة، ولكن عقب وفاة الرسول ﷺ وتطور المجتمع الإسلامى ومن منطلق الطبيعة الذاتية للحضارة الإسلامية التى أساسها إعطاء الإرادة الفردية قسطها من المسئولية والاختيار ـ كان على المجتمع السياسى أن يواجه مشكلاته بتطويع تلك النظم وبتحويل تلك القيم إلى إطار للتعامل، وهكذا عاد الفكر هذه المرة الفردى والجماعى، وعادت الإرادة الجماعية هذه المرة ممارسة قابلة للخطإ وللصواب. للتعامل مع ذلك الفكر وتلك النظم بالتخريج والتطوير، كان لا بد وأن يحدث تفاعل مستمر بين الفكر، وبرغم طبيعته المجردة والنظم، وبرغم جوهرها القانونى والواقع أو الممارسة، وبرغم صفة التوقيت والنسبية التى لا بد وأن تتصف بها كل حركة بشرية[٤٧].

على أن ما يميز الفكر السياسى عن التراث الفكرى ويعطيه تلك الطبيعة الخاصة التى تضفى عليه صفة، لا فقط الترابط مع النظم والممارسة، بل وكذلك الترابط بين الماضى والحاضر والمستقبل، بحيث تخفف وتقلص من مدلول الخاصية الأولى، أى التجرد هو ما عبرنا عنه بكلمة التكامل. الواقع أن الفكر السياسى بوصفه أحد مظاهر التراث السياسى يجب أن يقصد به تلك المجموعة من المبادئ والقيم السياسية التى ارتبطت بمجتمع معين، والتى قدر لها بدرجة أو بأخرى، أن تتبلور فى شكل منطق متكامل مع درجة معينة من الدقة والتفصيل فى الجزئيات. الفكر السياسى، أى مجموعة المدركات المرتبطة والمتعلقة بتفسير الالتزام السياسى وأبعاد الالتزام السياسى، وما ينبع من ذلك من مشكلات وجزئيات، قد يقتصر على أن يكون مجرد عرض لبعض المفاهيم والتقاليد، وقد يتكامل فى شكل فلسفة كلية شاملة بفضل النبوغ الفردى أو الاستمرار المذهبى، وقد ينتهى بتفجير خلافات داخلية فى شكل تيارات متناقضة ومتصارعة، وقد تصل الكراهية نتيجة لهذا التناقض إلى حد إرادة استئصال الطرف الآخر. ولنتذكر على سبيل المثال الخوارج والشيعة فى تاريخ العالم الإسلامى. ولكنه فى جميع

الأحوال يعبر عن إطار متكامل، حيث التجرد يسمح بتخطى التناقضات لتصير تفسيرات جزئية لحقائق كلية واحدة، وبحيث يمكن القول إن الفكر السياسى يصير من حيث طبيعة الإطار الفلسفى المرتبط بالسلطة، هو المعبر عن تلك الحضارة فى مزاياها وعيوبها(٤٨). والخلاصة كما أن الحضارة الإسلامية واحدة ففكرها السياسى واحد.

قد يبدو هذا القول مبالغًا فيه، ولكن هل الخلافات الفقهية بين أبى حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل منعت من أن تكون الشريعة الإسلامية واحدة ؟ إن الوحدة بهذا المعنى ليست فى الجزئيات، أو فى وجهات النظر، وإنما فى المنطق السياسى المتكامل. إن السؤال الذى يجب أن نطرحه هو كيف نستطيع أن نصل إلى اكتشاف وتأصيل وبناء ذلك المنطق المتكامل ؟ مهمة لا تزال فى حاجة إلى النبوغ الفكرى الذى تقف إزاءه الجهود الحالية عاجزة عن أن تتطاول أو ترتفع لتحقيقه.

أحد الأهداف التى سوف نسعى إلى الإجابة عنها فى هذه المقدمة هو إيضاح هذا الغموض، وبناء ذلك المنطق المتكامل للفكر السياسى الإسلامى. على أننا قبل أن نتناول هذه الناحية علينا أن نحدد بعض الجزئيات بوضوح ودقة: ما الذى يقصد - أولاً - بكلمة الفكر السياسى ؟ الفكر السياسى فى كلياته يشمل - أولاً - القيم السياسية - وثانيًا - الفلسفة السياسية ثم - ثالثًا - المدركات المتداولة المتعلقة بالممارسة السياسية. الفكر السياسى - أولاً - هو مجموعة من القيم بمعنى مجموعة من المثاليات التى وضعت أصولها تلك الحضارة وارتبطت بها وجودًا أو عدمًا. كل فكر سياسى لا بد وأن يشمل تلك المجموعة من القيم التى تميزه من حيث انتمائه الحضارى، كذلك الفكر السياسى الإسلامى لا بد وأن يتبلور حول مجموعة من القيم وضعت أصولها الحضارة الإسلامية. القيم السياسية ليست هى التجريدات المرتبطة بالسلطة، أى البنيان الفكرى لتصوير وتفسير الوجود السياسى، كما قدمه كبار الفلاسفة فى تاريخ الحضارة الإسلامية. وهكذا تحت مدلول كلمة الفكر السياسى يتعين علينا وبشكل قاطع وصريح أن نميز بين القيم السياسية والمدركات المتداولة(٤٩).

لنستطيع أن نحدد دلالة القيم السياسية بوصفها أحد عناصر التراث السياسى الفكرى - فإن إدخال فكرة المقارنة(٥٠) تسمح بإيضاح حقيقة ومغزى تلك الدلالة. كل

حضارة تسعى إلى تأكيد قيم معينة، تتميز بها وتصير علمًا عليها، وهنا يجب أن نتذكر كيف أن المشكلة الحقيقية فى نطاق التطور السياسى لا تعنى فقط تحديد القيم، بقدر تحديد العلاقة التصاعدية بين القيم، وما يستتبع ذلك من نتائج بخصوص قواعد التعامل من جانب وعناصر التقييم للسلوك من جانب آخر، لا توجد حضارة ترفض الحرية أو تشكك فى مبدإ المساواة على سبيل المثال، ولكن المشكلة تبرز عندما تصطدم الحرية بالمساواة، أو المساواة بالعدالة، أو مبدأ الشورى - أى المشاركة السياسية بالعدالة - وهكذا، كل حضارة تملك نظامًا للقيم، بمعنى تلك المجموعة من المثاليات، وقد رتبت فى العلاقة بينها ترتيبًا تصاعديًا فإذا بقيم معينة تعلو الأخرى وبقيم أخرى تتبع الثانية. كل حضارة تملك وجودًا خلاقًا، وتؤمن بوظيفتها التاريخية، بما يعنيه ذلك من ضرورة الفيضان الحركى بقصد استيعاب القوى الأخرى المحيطة بدمجها فى تيار التعامل السياسى، عليها أن تعلن ولو لا شعوريًا عن ذلك المبدإ، الذى منه وبه تتحدد جميع القيم الأخرى، والذى بدوره يصير علمًا وشعارًا للوجود الجماعى وللتضحية الفردية فى دلالتها السياسية(٥١)، إذا نظرنا إلى الحضارات الكبرى استطعنا أن نميز فيها إجمالاً بين ثلاثة نظم متكاملة للقيم، الحضارة الغربية - أولاً - وتقاليدها الكلاسيكية حيث تجعل مبدأ الحرية هو جوهر الوجود والتطور، ومن ثم نرى فى عملية التعامل من منطلق المصلحة الفردية ودفع القوى لأن تتناطح بتلقائية مطلقة؛ الأساس المطلق للحركة وللتفاعل السياسى ثم تأتى الثورة الشيوعية وتقيم تصورها على رفض التقاليد الغربية ولو جزئيا، وجعل القيم المرتبطة بفكرة المساواة هى المحور الأصيل فى المثالية السياسية. إن التقدم الإنسانى إن هو إلا مراحل متلاحقة لوضع حد للتميز، وللقضاء على كل ما يجعل الفرد يختلف عن الآخر فى أى حق من الحقوق، أو فى أى امتياز من الامتيازات(٥٢). سحق الفرد وتحويله إلى قوالب متشابهة إن لم تكن متطابقة - ظل الهدف النهائى من التقدم البشرى. التقاليد الإسلامية والتراث الإسلامى يتخذ موقفًا متميزًا. الحرية فى إطلاقها هى نوع من الفوضى والمساواة فى إطلاقها هى إهدار لآدمية الإنسان. إن المحور الأول الذى يجب أن تنبع منه قيم الحرية والمساواة هو مبدأ العدالة. الفرد فى تاريخه الطويل إنما يبحث عن الطمأنينة، والشعور بأن كل صاحب حق

يستطيع أن يحمى ذاته ويحصل على حقه. العدالة - وكل ما له صلة بالتوازن بين الحقوق - هى الجوهر الذى تنبع منه جميع القيم السياسية فى نطاق التقاليد الإسلامية : ﴿وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى : ١٥].

على أن التراث الفكرى يحتضن أيضًا ما تواضع العلماء على تسميته «بالفلسفة السياسية»، ويقصد بذلك مجموعة التأصيلات المتكاملة الشاملة التى حاول من خلالها فلاسفة تلك الحضارة - أى النبوغ الفردى الخلاق - تقديم التفسير الذاتى للوجود السياسى، الذى هو تعبير عن الحقائق المرتبطة بتلك الحضارة، وتفصيل لها، وتحديد لمدلولها(٥٣). الحضارة الإسلامية تقدم لنا بهذا الخصوص تراثًا ضخمًا لا مثيل له. على أن وصف التأصيلات المتكاملة بأنها جهود ذاتية لا يجوز أن يدفعنا للخطإ بأن نتصور أن الفلسفة السياسية هى جزء مستقل من التراث السياسى الفكرى ومتميز عنه، بمعنى أنها لا تخضع لمفهوم التكامل الذى سبق وأكدناه. إن الفيلسوف السياسى إن هو إلا تعبير عن الحضارة التى ينتمى إليها، بل حتى فى حالات الرفض، ولو قبلنا ذلك جزئيًا، إن هو إلا أداة مباشرة فكرية لتأكيد القاعدة، والفيلسوف يصير سياسيًا بقدر ترابطه وتكامله مع التراث الحضارى الذى إليه ينتمى، ومنه يستمد منطقه السياسى(٥٤). ويأتى فيكمل هذين الشطرين - أى القيم والفلسفة - ما أسميناه بالمفاهيم المتداولة، هذه المفاهيم المتداولة هى مجموعة المدركات السائدة فى لحظة معينة، والمعبرة عن الوعى الجماعى والتصور الشعبى. مما لا شك فيه أن القيم والفلسفة تتداخل مع المفاهيم المتداولة، ولكن مما لا شك فيه أيضًا أن هذه الأخيرة لها استقلالها وتميزها. العالم المعاصر بما أفرزه من تطورات إعلامية ومن ظواهر جماهيرية - سمح لنا بالوصول إلى تلك المفاهيم المتداولة بسهولة ودقة، بل وقدم لنا ما نسميه "النداء الحركى" أسلوبًا آخر من أساليب التعامل الفكرى المرتبط بالمجتمع الجماهيرى، إلا أن المجتمعات القديمة بدورها عرفت وتعاملت مع نفس الظاهرة، ولو من منطلق أكثر تحديدًا يجعل من مهمة الباحث بخصوص تناوله أمرًا شاقًا وعسيرًا. ولعل هذا يفسر لماذا سبق وأبرزنا أهمية الخطب والرسائل المتداولة بكثرة فى التراث الإسلامى، وبرغم أنها قد لا تعبر إلا عن

قسط محدود من المدركات السائدة، وهنا تبرز أيضًا أهمية الكتب الموسوعية بما تضمنته من جزئيات قد تبدو لأول وهلة محدودة الدلالة، ولكنها لها أهميتها فى بناء التصورات السائدة فى كل عصر وفى كل بيئة .

بل إن نفس القيم التى قد تبدو لأول وهلة حقائق مجردة بطبيعتها؛ لأنها تمثل الكمال الذى فى أغلب الأحيان لم يتحقق، إلا أن الواقع أن دراستها تفترض أيضا متابعة التطبيق الواقعى والمظاهر النظامية المعبرة عن تلك القيم .

هذه المصادر الثلاثة تفسر كيف أن الطبيعة المجردة للتراث الفكرى يجب أن تفهم بدلالة نسبية، ليس فقط لأن أحد فصول التراث الفكرى هو المفاهيم المتداولة - أيضا هذا التعدد، إن هو إلا أحد التعبيرات المتميزة للمفاهيم المتداولة فى التراث[٥٥] .

والواقع أن هذه الواقعية التى لا بد وأن تعكس نفيا للتجريد ولو فى إطلاقاته - هى وحدها التى تضفى على التراث الفكرى السياسى صفته المتميزة. فبرغم أن الفكر السياسى لا بد وأن يندرج فى إطار واحد متكامل ليعبر بهذا المعنى عن تلك الحضارة الواحدة، إلا أنه لا يستطيع أن يمنع تعدد الآراء وتباين الاتجاهات. فى داخل ذلك الإطار الحضارى المتماسك، كلمات ثلاث تداولتها الأقلام فى التراث الإسلامى تعبر عن هذه الحقيقة : مذهب، نحلة، ملة . مما لا شك فيه أن كلا من هذه الاصطلاحات لها دلالتها ولها مفهومها الوظيفى - أكثرها وضوحا كلمة "الملة"؛ إنها تعنى الشريعة أو الدين كلمة الإسلام والنصرانية، وهى اسم لما شرع الله العبادة بواسطة أنبيائه ليتوصلوا به إلى السعادة فى الدنيا والآخرة. وهكذا تصير الملة مرادفة لكلمة الدعوة الدينية، وبهذا المعنى هى مصدر للقيم - أيضا - السياسية. كذلك فإن النحلة، وبرغم أنها تفهم على أنها مرادف للدين أو العقيدة، فإنها أقل وضوحًا حيث تكاد تصير مرادفًا لمعنى تفسير الدين والتعاليم الدينية، وتبرز وتتداول بشكل واضح خلال الفترة الأخيرة من الحكم الأموى، وذلك برغم أن هذه الكلمة استخدمت منذ الأيام الأولى للدعوة حيث عرفتها النصوص القرآنية بمعنى العطاء، ترى هل النحل بهذا المعنى تصير فى جوهرها تعبيرا عن العطاء الذاتى لفهم التعاليم الدينية ؟

على أن الذى يعنينا أساسًا هو كلمة المذهب، ويقصد به ذلك المعتقد الذى قد يذهب إليه الفرد أو المواطن أوالجماعة فى تصور الوجود السياسى . المذهب فى التداول المعاصر أكثر تحديدًا ودقة، إنه مرادف لتقابل أكثر من مفكر واحد، أو تفاعل أكثر من تفسير واحد فى تيار وحيد من التصور السياسى. وهو تيار فكرى قد يرتبط بحركة سياسية معينة، وقد يستقل عن الواقع القائم ولكنه لابد وأن يجمع بين أكثر من محاولة واحدة، فإذا به تعبير عن تيار متدفق، وإذا به أحد ملامح الحركة برغم احتفاظه بالصفة المجردة. تعود الفقه المعاصر أن يميز المذهب السياسى عن الفلسفة السياسية فى أن الأول يتضمن - لا فقط نموذجًا للمثالية الممكنة والواجب تحقيقها - بل أيضا أداة الانتقال من الواقع بما عليه إلى النموذج المختار بما له.

لا نريد أن ننطلق فى متاهات تكثر فيها الخلافات وتتعدد، ولكن الذى يعنينا أن نلاحظه هو أن التراث الإسلامى بهذا الخصوص يتميز بتعدد الاصطلاحات التى تعبر عن التميز فى الرأى، فإلى جوار الكلمات الثلاث السابق ذكرها نجد ألفاظًا كثيرة بل والبعض منها يعود إلى فترة حكم الرسول : الأحزاب، الفرق، الطوائف، الشيع. تعدد هذه الاصطلاحات إنما يؤكد أن فكرة الخلاف فى الرأى كانت ظاهرة طبيعية ومقبولة، وأنها كانت تندرج فى إطار التكامل الحضارى للتصور السياسى. وبرغم أن علماء اللغويات(٥٦) لم يحاول أى منهم تحديد معنى هذه الاصطلاحات، إلا أن متابعة تطور هذه المفاهيم تفصح عن حقيقة ثابتة، وهى أنها لا تعنى ولا تفرض أى نوع من أنواع عدم الاحترام للخلاف فى الرأى؛ فالحزب يرد فى القرآن، وتستخدم الكلمة سواء للتعبير عن المؤمن باسم حزب الله، أو للتعبير عن عكس المفهوم باسم حزب الشيطان، كذلك - فإنه فى جميع الأحيان - الخلاف فى التصور والمدركات ينبع من العنصر الدينى؛ إن السياسة هى نتيجة لفهم معين أو لتصور معين مرتبط بالعقيدة بمعنى أو بآخر، أيضًا هذا التعدد إن هو إلا أحد التعبيرات المميزة للمفاهيم المتداولة فى التراث الإسلامى.

كما يجرنا الحديث عن التراث الفكرى السياسى الإسلامى إلى مسألة من الأهمية بمكان، إذ هى من بين الأسس التى يقوم عليها بناؤنا الفكرى لتنظير الحركة السياسية،

وهى عملية التمييز فى تحليل الآثار السياسية بين تطبيقات ثلاثة : الوثائق ، أمهات الفلسفة السياسية ، النداءات الحركية ، وبرغم أن هذه التفرقة تستند إلى نظرة شمولية للتراث الفكرى الإنسانى ، وبرغم أن المكان لا يسمح بالخوض فى التفصيلات المتعلقة بالعلاقة بين الفكر والحركة ، والتى منها تنطلق جميع تصوراتنا لتفسير الوجود السياسى فى بعده الديناميكى والحضارى ، فإن التعرض لهذه النواحى بإيجاز ضرورى لفهم الأهمية التى نضفيها على الكتابات السياسية لفهم حقيقة التراث العربى السياسى وغير السياسى ، فالنصوص السياسية لا تنتمى جميعها إلى حظيرة واحدة .

وبصفة عامة نستطيع أن نميز بين الوثائق السياسية ، والمؤلفات السياسية ، ثم النداءات الحركية . الأولى أقدمها وتدور حول عملية التسجيل المكتوب للوقائع والأحداث بأوسع معانيه . ينطوى تحت هذا المفهوم كل ماله صلة بتسجيل الأحداث والانطباعات حيث يتولى التسجيل والسرد من تعايش مع الظاهرة بشكل أو بآخر ؛ إن صديق أحد الزعماء عندما يسجل حياة ذلك الزعيم ، لا يمكن أن يوصف مجهوده الذهنى ، مهما ارتفع من حيث قيمته بأكثر من أنه تعبير عن انطباعات ذاتية تمثلها إحدى الوثائق ، ولكن لا تعدو أن تكون تعبيراً لفظيًا عن الظاهرة بشكل أو بآخر . السير الذاتية المتعددة التى غزت الأدب السياسى خلال الفترة الأخيرة ليست إلا نموذجًا لهذا النوع الأول من النصوص السياسية . بصفة عامة هذه النصوص يمكن أن تكون مصدراً لمعلومات أو موضعًا لتحليل اتجاهات المجتمع السياسى أو الطبقة القيادية ، وخير أسلوب لمعالجتها هو ما أسميناه منهاجية تحليل المضمون ؛ ولكنها لا تستطيع أن ترقى إلى مرتبة النصوص السياسية بمعنى مصادر الفكر السياسى .

٢- الفلسفة السياسية :

المجموعة الثانية وهى التى تقودنا إلى تلك الكلمة الفضفاضة التى تعود الفقه أن يستخدمها لتحتضن الأمهات الخالدة للتحليل السياسى باسم الفلسفة السياسية . فقد ذكرنا فى موضع سابق أن المصادر الفكرية ليست فقط أمهات الفلسفة ، بل وكذلك تلك المجموعة من الكتابات التى لم يقدمها رجال وصلوا إلى ذلك المستوى المتكامل

الكلى والشامل لتأصيل الوجود الإنسانى ، والذين لم يتعدوا صفة الحكماء حيث تعاملوا مع السلطة ، ومن منطلق خبرتهم الذاتية وثقافتهم العامة سجلوا نصائحهم فى شكل له طابع الدراسة والتبويب . كل هذا يطرح كثيراً من التساؤلات ويثير بعض نواحى الغموض . ما معنى كلمة أمهات الفكر السياسى ؟ هل كل ما يكتب عن السياسة من منطلق التأمل المجرد يمكن أن يوصف بأنه فلسفة سياسية؟

استفهامات كثيرة لا يزال يقف إزاءها التنظير السياسى موقف التردد وعدم القدرة على إعلان الكلمة المطلقة والنهائية . على أننا ونحن بصدد تحليل نص يرتبط ـ لا فقط بفهم ما ورد فى تلك الوثيقة التاريخية ـ بل وكذلك بوضع ذلك النص فى الإطار العام للفكر السياسى الإسلامى من جانب ، وبوظيفة العملية الكلية أى المتعلقة بالعودة إلى تلك النصوص والوثائق ، وهى ما أسميناه بعملية إحياء التراث فى التعرف على كشف وفهم خصائص الطابع القومى الذى نبتت فى وعائه ، وعبرت عن وعيه وضميره الجماعى تلك النصوص ، فلا بد من أن نجيب عن هذه الاستفهامات ، ولو من منطلق نظرتنا فى التنظير السياسى .

الفلسفة السياسية ليست هى الفكر السياسى . الفكر السياسى هو كل ما يعنى التأمل حول السلطة ، الفلسفة هى النبوغ التأصيلى المجرد عندما يرتفع إلى مستوى معين من التكامل ، فإذا به تحليل وتصوير لا يتقيد لا من حيث الزمان ولا من حيث المكان . فى غير هذا الموضع أبرزنا الفارق الجوهرى بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة . الفلسفة دراسة ميتافيزيقية أساسها التجرد المطلق ، علم السياسة امتداد للتعامل من منطلق الملاحظة والمشاهدة . كذلك الفلسفة ليست الفكر السياسى ، إذا كان الفكر السياسى أكثر اتساعًا بحيث يضم كلاً من الفلسفة والعلم فإن هناك نطاقًا معينًا فى الفكر السياسى لا يرقى إلى مرتبة الفلسفة أو العلم ، إن الفلسفة السياسية تعنى نظامًا متكاملاً للقيم الفكرية حيث تتم عملية ربط بين الواقع والمستقبل ، من خلال أدوات مجردة تسمح بتقديم نموذج متكامل للتصور السياسى . إن التعامل السياسى حول بعض الوقائع والمعاناة الفكرية حول بعض الخبرات ـ ليست فى ذاتها كافية لأن ترقى إلى مرتبة الفلسفة السياسية ، فمما لا شك فيه أن هناك تأثيراً وتأثراً وأن هناك تطبيقات يصعب فيها

التمييز القاطع بين ما هو فقط فكر سياسى وما يرقى إلى مرتبة الفلسفة السياسية وما هو تعبير عن علمية الثقافة السياسية . برغم ذلك نستطيع بصفة عامة أن نجعل محور التمييز ينبع من عنصرين أساسيين : وضعية التحليل بمعنى السعى نحو جعل الحقيقة هى التى تعبر عن ذاتها وتتحدث بلغة تصف الأشياء من منطلق كيانها الذاتى وليس من منطلق التصور والإدراك الشخصى للباحث ، الحقيقة هى التى تتحدث ، وتصير وظيفة الباحث هى اكتشاف الأسلوب والمنهاجية التى تفرض على الحقيقة أن تنطق بلغتها وأن تعلن عن خصائصها : هذا هو علم السياسة ، وضعية علم السياسة تقف موقف التعارض والتناقض مع ذاتية كل من الفكر والفلسفة . فإذا كان علم السياسة يجعل منطلقه الحقيقة التى تتحدث ، فإن الفلسفة أو الفكر يجعل نقطة البداية الباحث الذى يتأمل أو يتصور . وهكذا يصير الإدراك موضوعيًا فى العلم وذاتيًا فى الفلسفة والفكر . هذا العنصر الأول الذى يسمح بتمييز علم السياسة أو علمية الثقافة السياسية يأتى فيكمله عنصر آخر يفرض الفصل الواضح بين ما هو فلسفة سياسية وما لا يرقى عن مستوى الفكر السياسى . التكامل فى البنيان الفكرى حيث تصير الكليات مترابطة ، وحيث تتابع المفاهيم من الأصل إلى الفرع ، ومن السبب إلى النتيجة حول نظام كامل للقيم ، وحيث التأمل لا يقتصر على مجرد تقديم الانطباعات ، وإنما يرتفع إلى مستوى خلق الإطار الكامل للتعامل مع الظواهر ، بحيث يندمج فى ذلك الإطار التراث الحضارى ، والواقع السياسى ، ومشكلة العصر أو العالم ، والوجود كما يتصوره المفكر السياسى . بطبيعة الحال التفرقة بين المفكر السياسى والفلسفة أمر كثيرًا ما يكاد يستحيل تحقيقه : هل مكيافيللى فيلسوف للسياسة ؟ هل ينطبق وصف فيلسوف السياسة على مفكر كهوبز أو سييس ؟ مما لا شك فيه أن هذه التساؤلات تبدو اليوم محدودة الدلالة ، ولكنها طرحت فى لحظة معينة . فالتقاليد تضعهم جميعا فى طائفة فلاسفة السياسة ، ولكن أكثر من محلل واحد يرفض أن يضفى عليهم صفة النبوغ الفكرى السياسى . ولكن السؤال يصير أكثر إلحاحًا فى الواقع المعاصر : لقد أضحت أدوات الإعلام الجماهيرى مسرحًا خصبًا يدلى فيه بدلوه كل من يعتقد قدرته على تجميع مجموعة من الانطباعات والأقوال المتناثرة تسمح له صنعة الكتابة بأن يدبج منها

ما يسمى بالمقال اليومى أو الافتتاحية . وهنا تبرز أهمية التمييز بين الفلسفة السياسية والفكر السياسى . فيلسوف السياسة شخص يتأنى فى تحليلاته ، لا يلهث وراء الوقائع ، يقدم تجريداته وتأملاته فى نطاق متكامل من البنيان المرصوص ، من حيث عناصره المتتابعة ، من حيث جزئياته المتجانسة ، من حيث مفاهيمه . فيلسوف السياسة بعبارة أخرى يقدم ما نستطيع أن نسميه «الكوزموجونى السياسى» أى تفسير الكون أو منطق الوجود السياسى .

يذكرنا بهذا الخصوص ديفرجيه بالمأساة الحقيقية التى يواجهها الفكر السياسى الأمريكى فى مواجهته للتعامل وللصراع الفكرى مع التقاليد اليسارية ـ لم يستطع حتى اليوم أن يقدم أى فلسفة حقيقية ومتكاملة ، إحدى خصائص الفلسفة الماركسية كنموذج واضح للتكامل الفكرى السياسى هى أنها استطاعت أن تحيل الوجود السياسى إلى عناصر واضحة متميزة يتكون من مجموعها منطق كلى وشامل . فالتطور السياسى ليس سوى صراع بين الطبقات ، هذا الصراع نتيجته الحتمية عقب مراحل متتابعة هى الوصول إلى المدينة الشيوعية ، وأدوات الانتقال من الوضع البورجوازى إلى ذلك النموذج المثالى للوجود السياسى ـ كثيرة يتوسطها الحزب الشيوعى ، الذى هو وحده يسمح بتحقيق ما يسمى بديكتاتورية الطبقة العاملة . والمنطلق الحقيقى الذى تنبع منه جميع هذه الجزئيات هو أن الوجود الإنسانى ليس إلا علاقة بين قوى تشكل الوجود الاجتماعى وقوى أخرى تتشكل بتلك القوى المشكلة للوجود الاجتماعى . القوى المتحكمة والتى وحدها تبلور صور الحياة والتعامل هى النواحى الاقتصادية التى قد يعبر عنها تبسيطًا وتسهيلاً للتعامل الفكرى باسم علاقات الإنتاج . هذه المادية تفسر منهاجية اكتشاف الحقيقة وهى ما يسميه ماركس الديالكتيكية الجدلية . بهذه الخلاصة استطاعت الفلسفة الماركسية أن تقدم إطارًا متكاملاً للتعامل الفكرى مع الظواهر ، وهو أمر لا تزال تقف منه التقاليد الأمريكية عاجزة عن أن تقدم البديل .

٣- النداء الحركى

بقى التعريف بمفهوم النداء الحركى أو ما يعبر عنه فى اللغة المتداولة

«appel au mouvement» مفهوم أو اصطلاح ينصرف إلى مجموعة من الوثائق نحددها فى تنظيرنا للوجود السياسى على أنها أداة المفكر للحركة فى المجتمع الجماهيرى ؛ لنستطيع أن نفهم مرادنا بهذا الاصطلاح وأهمية ما يعنيه فى تحليل النصوص السياسية - علينا أن نعود إلى التاريخ القديم ، ونقارن بين الوضع السياسى فى تلك الجماعات والعالم الذى نعيشه ومنذ الثورة الفرنسية . التعامل بين القائد والجماهير ظل - وحتى نهاية فترة العصور الوسطى - لا يستند إلا إلى مفهوم الخطابة والاتصال الشفوى ، حتى إن كل فيلسوف تعرض للحركة السياسية شعر بواجبه فى أن يخصص مؤلفًا عن مفهوم الخطابة كإحدى أدوات الصراع السياسى . العلاقة بين الفكر والحركة من جانب آخر كادت تكون لا وجود لها ؛ فالمفكر وهو فيلسوف يتعامل مع السلطة بوصفها ظاهرة تدعو للتأمل ، وإن تعامل مع صاحب السلطة فهو ناصح أو مرشد ولكنه - أى المفكر - تظل علاقته بالحركة منفصمة لا وجود لها . العلاقة بين المفكر والمجتمع السياسى لم تكن مباشرة حيث المعرفة بالقراءة والكتابة لم تكن إلا صفة الخاصة ، فضلاً عن أن عملية النشر لم تكن قد عرفت بعد ذلك الإطار ، الذى هيأته لها الثورة الإعلامية خلال القرن الثامن عشر ، الترابط بين الفكر والحركة هو أحد ملامح عصر الثورة الفرنسية ، وقد ارتبط ذلك بتطور عام صادفه المجتمع السياسى المعاصر ، حيث أضحى الفكر أحد أدوات الحركة ، وحيث ظهر القائد المفكر أو الأيديولوچى الذى تصير وظيفته تغيير الوضع القائم ، والدفع به إلى النموذج المثالى من خلال استخدام التأمل السياسى أداة للحركة . إنه أسلوب الدعوة العقائدية بلغة التعامل السياسى . لقد أضحت إحدى أدوات الصراع السياسى هى عملية تطعيم الإدراك بمفاهيم الرفض والثورة ، وحيث أمكن ذلك من خلال التعامل المباشر بفضل الإعلام الجماهيرى ، كذلك فقد ساعد على ذلك أن الخطابة بأسلوبها التقليدى لم تعد قادرة ولا كافية ولا صالحة لتحقيق الوظيفة الاتصالية بالمعنى التقليدى ؛ فالخطيب لا يستطيع أن يتجه إلى مجتمع الملايين الذى وصل إليه نموذج المجتمعات الصناعية ، وقدرة السلطة على الإرهاب والضبط تجاوزت حد قدرة الفرد التقليدية على المواجهة والتحدى ، وذلك فى نفس الوقت الذى أضحت فيه الورقة المطبوعة قادرة على التنقل - وبسرعة وفى نسخ متعددة لا حصر لها - فى عدة دقائق وبسرعة مطلقة ، عناصر جميعها هيأت لمفهوم النداء الحركى .

من بين الأسماء الأولى التى نستطيع أن ننسب إليها تطبيقات بهذا المفهوم «سييس» الفرنسى Sieyes بكتابه المعروف باسم «?Qu'est-ce que le tlers Etat» أو بعبارة أخرى «ماهى الدولة الثالثة؟» ويقصد بذلك الطبقة البورجوازية ثم سرعان ما تتعاقب التعبيرات الحقيقية لهذا المفهوم : «إعلان المتساوين» لبابيف ثم «إعلان الحزب الشيوعى» لماركس وبينهما «حديث إلى الأمة الألمانية» للفيلسوف الألمانى فشته.

السؤال ـ الذى يجب أن نطرحه نستطيع أن نحدده بالتالى ـ هل كل ما كتب فى تاريخ الفكر السياسى يخضع لأسلوب واحد من حيث التحليل والتبويب للمفاهيم المختلفة التى يتضمنها النص ؟ سؤال يندر أن يثيره الباحث ، برغم أنه فى حقيقة الأمر يجب أن يمثل المنطلق الحقيقى لخلق قواعد التحليل السياسى ابتداء من نظرية الاتصال .

نستطيع بصفة عامة أن نميز ـ لا فقط من حيث طبيعة وجوهر مضمون النص السياسى بل وكذلك من حيث قواعد وخصائص المنهاجية ـ بين صور أربع فى الأدب السياسى كل منها تملك خصائصها ومستوياتها : الفلسفة ، الفلسفة السياسية ، الفكر السياسى ، ثم النداءات الحركية ؛ فالأول وهو حيث يتعرض الفيلسوف عن قصد أو غير قصد للوجود السياسى كأحد تطبيقات رياضته الذهنية حول الوجود بدلالته والخير بجوهره وحقيقته. الثانية ويقصد به تلك المجموعة من التراث الفكرى التى استطاعت أن ترقى إلى حد تقديم النموذج المتكامل بدرجة أو بأخرى ، لتأصيل التصور السياسى بأى من أبعاده . فى كلا النموذجين المنهاجية المنطقية والتكامل فى التصور تخلق وحدة وترابطًا بين الجزئيات من جانب وطبيعة الإلمام بالحقيقة الفكرية من جانب آخر . وبرغم أن الفلسفة السياسية تختلط فى أغلب الأحيان بالتجردات الفلسفية العامة، فإن هناك مجموعة من النصوص استطاعت أن تقدم تقاليد واضحة من حيث التصور والتحليل ارتفعت إلى مرتبة التقديس ، وصارت رمزا للمكتسبات الفكرية التى حققتها الإرادة الفردية الخلاقة : جمهورية أفلاطون ، الأمير لمكيافيللى ، الحرية لستيوارت مل ليست إلا بعض النماذج. الثالث ويحتوى كل ما له صلة بالتعبير عن التأمل السياسى بأوسع معانيه، إنه لا يخرج عن أن يكون نوعًا من الكتابة الصحفية حيث يختلط فن المقال بصنعة التعامل مع القوى السياسية ، لا يعنينا فى قليل أو كثير إلا كمادة يمكن أن

نخضعها للتحليل بقصد اكتشاف الخلفيات الحقيقية التى سيطرت على عملية الاتصال السياسى بأوسع معانيها .

ثم يتلو ذلك التطبيق الرابع الذى عرفناه بالنداءات الحركية ، وبرغم أن هذا النوع من النصوص السياسية أضحى موضع الاهتمام الثابت فى تاريخ الحركة السياسية إلا أنه لا يزال غريبًا عن تقاليد التحليل السياسى ، بحيث يندر أن نجد له قواعد واضحة من حيث التعامل الفكرى والتقييم العلمى ، نقصد بذلك تلك المجموعة من النصوص التى تألفت حولها القوى السياسية ، والتى استطاعت ـ هذه النصوص ـ أن تكتل بشكل أو بآخر مسارات للحركة ، وبحيث تنبعث منها تدفقات ثورية تسعى لتغيير القائم ، أو إعطائه معنى جديدًا أو تصورًا جديدًا ، هذه الآثار التى عبرنا عنها باصطلاح «النداءات الحركية» وكما سبق وذكرنا ، لم تعرف فى حقيقة الأمر إلا خلال القرن التاسع عشر ، عرفتها الثورة الفرنسية بشكل نسبى ، ولكنها ارتفعت إلى القمة فقط مع النصف الثانى من القرن الماضى ، وعلى وجه الخصوص مع بيان الحزب الشيوعى .

وبرغم أن أول تساؤل يجب أن نطرحه بهذا الخصوص قد يبدو سهل الإجابة ـ بل وقد تبدو إجابته واضحة مما سبق وقدمناه ـ فإنه فى حاجة إلى مراجعة وتحديد : لماذا فقط خلال القرن التاسع عشر عرف ما أسميناه بالنداءات الحركية ؟ وهل هذه الحقيقة مطلقة ؟

سبق أن ذكرنا كيف أن عملية الاتصال عرفت منذ أقدم العصور ، ولكن أسلوبها فى الماضى كان يأخذ صورة التعامل الخطابى . ولعل هذا يفسر لماذا إحدى الخصائص الأساسية واللازمة للقيادة أو للزعامة السياسية كانت تنبع من قدرة محترف العمل السياسى على مخاطبة الجماهير . ولنتذكر ديموستين وكيف راح يتعلم هذا الفن بصبر وثبات قبل أن يتصدى للعمل السياسى . وجدت بعض الآثار الاستثنائية التى قد تدفع للاعتقاد بأننا إزاء نداءات حركية أو ما يمكن أن يكون تعبيرًا ولو فطريًا عن ذلك المفهوم؛ ونذكر على سبيل المثال وصية قيصر وما أحدثته من تحول ضخم فى موقف الجماهير إزاء المدافعين عن التقاليد الجمهورية الصحيحة فى التاريخ الرومانى . برغم

ذلك فإن القاعدة لا تزال مطلقة، وهى أن القرن التاسع عشر هو الذى عرف الثورة الاتصالية والتى أدت إلى إلغاء عامل الزمن بين الصياغة الفكرية للأثر السياسى والتعامل المعنوى مع القوى السياسية، ولنؤكد مرة أخرى ما ارتبط بتلك الثورة وما عرفناه فى غير هذا الوضع باسم المجتمع الجماهيرى الأمر الذى أدى إلى جعل الفكر يصير لأول مرة فى تاريخ الإنسانية أداة مباشرة للحركة السياسية .

التساؤل الثانى - والأكثر أهمية، والذى لا بد وأن نطرحه بتفصيل - هل هذه الآثار السياسية الحديثة والمعاصرة، والتى يتميز بها القرن التاسع عشر، وما أعقبه من تطورات، والتى استطاعت أن تخلق انطلاقات ضخمة وحركات سياسية، بل وفى بعض الأحيان خلقت مذاهب فرضت بدورها تطورات عنيفة وصلت إلى خلق ثورات، بل وخلق دول تخضع لقواعد متميزة من حيث التعامل والتحليل أم أنها تخضع للقواعد المعتادة التى عودتنا إياها النصوص السياسية الكبرى ؟

ما القواعد التى يجب أن تخضع لها عملية تحليل مثل هذه النصوص، أى النداءات الحركية ؟ نستطيع أن نوجز هذه القواعد فى مبادئ أربعة :

أولاً: علينا أن نتذكر أن النداء الحركى هو لحظة من لحظات الوجود الذاتى الخالق وذلك برغم أن النص هو دعوة من جانب القيادة الجماهيرية، وهو تعامل مع قوى شعبية. إنه بلورة فكرية لتعامل فلسفى مع الوجود الإنسانى، ولكن فى صورته الجماعية المندفعة التى لا تعرف سوى الفيضان فى سعيه لاحتواء الواقع ودفعه إلى الإمام، هو تعامل من منطلق العاطفية والتبسيط حيث اللاشعور يصير متغيراً أساسيّاً فى صياغة المنطق، إلا أنه فى جوهره هو انعكاس لنبوغ خلاق، ينبع لا فقط من التصور الفلسفى، بل ومن إرادة صاحب ذلك النبوغ فى التعامل مع الموقف، حيث تتفاعل تقاليد فلسفية من جانب وانطباعات إيحائية من جانب آخر. علينا أن نعود إلى الكاتب والمفكر فى إطاره الذاتى وفى تطوراته الشخصية المرتبطة بصياغة النص. إن هذا النص ليس حديثًا بين الكاتب ونفسه، وإنما هو حديث بينه وبين الجماهير التى يسعى للتعامل معها . إن أفلاطون عندما كتب الجمهورية إنما كان يقدم تصوره المثالى

وما كان يعنيه أن يكون ذلك التصور موضع تقبل أو رفض. على العكس من ذلك فإن هتلر عندما كان يكتب كفاحى، لم يقصد فقط أن يعبر عن تصوره وفلسفته للحركة السياسية، بل وأراد أن يجعل من فكره أداة للتعبير عن الآمال والأمانى التى تسيطر على الجماهير التى يتجه إليها بالخطاب كمقدمة للتعامل الحركى.

ثانيًا: وهذا يعنى أن النداء الحركى هو لحظة تاريخية، هو تعبير عن مجموعة من التطورات السابقة وإعداد لتطورات لاحقة، هو حلقة تتجمع فيها الروافد السابقة، لا فقط فكريًا، بل واجتماعيًا وحضاريًا، ومنها لا بد وأن تنطلق تطورات مقبلة أيضا اجتماعيًا وحضاريًا. إنه قنطرة تربط الماضى بالمستقبل، ولكن دائما عبر الحاضر بحيث إن النص يعبر أيضا عن حقيقة الموقف الذى منه نبع وبه تحدد. إنه التقاء بين فكر ذاتى، أى واضع النص، حركة سياسية، أى تلك الطاقة التى يسعى من خلالها رجل النداء الحركى لأن يتعامل مع القوى، وحقيقة اجتماعية - أى الموقف المرتبط بذلك التعامل - وتطور تاريخى يصير بالنسبة له الموقف خاتمة ومقدمة فى آن واحد.

ثالثًا: وهذا يفسر أن كل كلمة فى تلك الآثار ذات الطبيعة الحركية لا بد وأن يكون لها مدلولها؛ ليس فقط لأنها تقوم على الشعارات؛ وإنما لأنها وهى تتجه إلى الجماهير لا بد وأن تكتل العواطف المستقبلة لتلك الآثار حول تعامل نفسى معين، إن هذا هو الفارق الحقيقى بين الآثار السياسية التى ظلت راسخة فى التراث الإنسانى، والأخرى التى تأتى وتذهب والتى لن يقدر لها أن تقاوم أى ريح عالية، فإذا بها تتبعثر كحبات التراب. إن النداءات الحركية مقيدة من حيث تقييمها وفاعليتها بتلك الجماهير التى اتجهت إليها. وهكذا كثيرًا ما نتساءل عن نصوص قدر لها أن تكتل حولها حركات سياسية عنيفة وخلاقة، عن ذلك الذى تحتويه لمدى ما هو عليه، لا فقط من بساطة، بل وفى بعض الأحيان لمدى ما تتضمنه من تناقض وعدم وضوح. ولعل هذا يفسر كيف أن تلك النداءات الحركية يجب أن نخضعها لتحليل مختلف أساسه البحث عن المحاور الفكرية التى تمثل الإطار الفلسفى لواضع النداء وإعادة بناء الأثر السياسى من منطلق ذلك الإطار الفكرى. هذا وحده هو الذى يسمح بتقديم، لا فقط الانطباع

الحقيقى ، بل واكتشاف الفلسفة الحقيقية التى سيطرت على واضع النداء الحركى ، أى تقييم لا ينبع من هذه المنهاجية يتضمن نوعًا من المغالطة وعدم الدقة فى تحليل وتقييم الأبعاد الحقيقية التى منها انطلقت العبارات والشعارات المتعددة التى يدور حولها النداء الحركى .

رابعًا: الطبيعة الجماهيرية للنداءات الحركية تفسر من جانب آخر تلك البساطة الظاهرية فضلاً عن عملية الشحن العاطفى التى لا بد وأن تغلف تلك الآثار السياسية ، أضف إلى ذلك أن التناسق الأيديولوچى الذى فى أغلب الأحيان يسيطر على الكاتب بل والذى يجب أن يسيطر عليه - ليعطى لندائه تلك الفاعلية من حيث التفاعل - لا بد وأن يضفى على النص دلالة معينة ، علينا ونحن نعيد قراءة النداء الحركى أن ننقى عناصره اللفظية من جميع هذه النواحى ؛ بعبارة أخرى علينا أن نحيل ذلك النص - وهو مجموعة من التضاريس تخضع لما سبق وأسميناه بالعاطفية والبساطة والأيديولوچية - إلى نوع من المسطحات التى تقف إزاء المفاهيم وتتعامل بلغة المنطق الجامد الذى لا يعرف سوى التأصيل المجرد . إن هذه القراءة بهذا المعنى التى تعنى إعادة التبويب للنصوص من منطلق الوحدة فى المفاهيم تختلف بدورها من حيث مستوياتها ، بل إن نفس صاحب النداء الحركى قد لا يكون واعيًا بالإطار الفكرى المتعلق بتصوراته وتأملاته ، برغم وعيه بالحركة وأبعادها ، فيأتى المحلل ويبرز تلك الحقائق فى ثوب جديد يضفى على الأثر السياسى دلالة ثابتة ومفهوما يرفض النسبية من حيث الزمان والمكان .

قبل أن نترك جانبًا هذا الإطار العام للتعامل مع النصوص السياسية فإن ملاحظات ثلاثا تفرض نفسها :

الملاحظة الأولى: ويثيرها فولين بخصوص موضع الآثار السياسية الكبرى من التاريخ السياسى ، فمتابعة تاريخ الفكر السياسى تفرض علينا أن نلاحظ كيف أن أمهات الفكر السياسى لم تبرز إلا خلال فترات الأزمات السياسية ، أى تلك المراحل التى تمتاز بضعف وعدم فاعلية النظم السياسية . هذه الملحوظة ترتبط بما سبق وطرحناه من علامات استفهام كثيرة حول معنى النبوغ السياسى .

كذلك فإن هذا التساؤل لا بد وأن يطرح أكثر من علامة واحدة من أسباب التأمل بخصوص طبيعة العلاقة بين النظم السياسية والقيم أو المبادئ السياسية. يثير فولين من خلال متابعته لأهم مظاهر التعبير عن التأصيل الفكرى للظاهرة السياسية فى التقاليد الغربية كيف أن المناقشات التى مثلت جوهر الفلسفة السياسية عبرت فى حقيقة الأمر عن صور مختلفة لمشكلات الوجود السياسى المرتبطة بالعصر والبيئة التى منها نبعت تلك الفلسفة السياسية؛ فالفكر اليونانى والرومانى تمركز حول مفهوم التطور الدورى بما يعنيه من فرض خصائص معينة ونسبية معينة للصور الحكومية. مكيافيللى ينطلق من التمييز بين تلك الحقائق السياسية، التى تستطيع الإرادة الفردية أن تتعامل معها وتتحكم فيها، وتلك الأخرى التى يقف الفرد إزاءها عاجزا عديم الحيلة. القرن السابع عشر يقودنا إلى ما يسمى بالحالة الطبيعية أى الظروف الموضوعية المتعلقة بحالة الفطرة وكيفية الانتقال إلى الوضع والنظام السياسى بما يفرض من قواعد للشرعية. هذه المشكلات، يضيف فولين، ترتبط فى واقع الأمر بمراحل سادتها حالة من حالات التمزق والتحلل وبحيث أضحت تلك التجريدات - التى قدمها أمثال أفلاطون ومكيافيللى وهوبز - نوعًا من أنواع الإجابة التى تعبر عن جهود الفيلسوف السياسى فى تخطى ذلك الاضطراب الذى سيطر على مجتمعه وعصره.

برغم ذلك فعلينا أن نضيف بأن فولين بهذا الخصوص يخلط بين حقيقتين مختلفتين: الأولى ما تتضمنه الفلسفة السياسية من عملية اتصالية، والثانية مدى ما تعكسه تلك الفلسفة من صياغة للمشكلة التى يواجهها المجتمع الذى منه نبعت تلك الفلسفة. الأولى وتدور حول ما أسميناه الحوار المباشر بين الفيلسوف والمجتمع الذى إليه ينتمى. إن هذا المنطلق الذى يفرض حوارا مسبقا مع الذات يفرض أيضا عملية لاحقة لا تقف عند متابعة مراحل التصور بالضبط والتفضيل، بل وكذلك عملية أقلمة مستمرة للفكر مع صياغة المشكلات وربطها بالحقائق اليومية انطلاقا من المدركات الحركية التى تكون الإطار الفكرى للفيلسوف وللحضارة وللعصر الذى يتعامل معه. حقائق جميعها تفرض على المفكر نسبية معينة، سواء فى فهم الظواهر والمبادئ، أو فى

إدراج الظواهر والقيم المرتبطة بها فى التصور العام للوجود الإنسانى . مما لا شك فيه أن الفيلسوف والمفكر يختلف عن الرجل العادى، وبصفة خاصة بالنسبة للناحية الأخيرة، وبقدر هذا الاختلاف بقدر وصفه بأنه فيلسوف . المفكر رغم ذلك ومهما بلغت قدرته فى التصور والتجرد والانطلاق المستقبلى لا يستطيع أن يطلق تخيلاته وتأملاته إلى أكثر من بعد معين . وبرغم أن محاولة التجرد من الواقع، لا بمعنى الخيالية، ولكن بمعنى إدراج الخبرات الأخرى فى نطاق تصوره وإطاره التنظيرى تسمح باكتساب درجة معينة من الشمولية، تبرز نجاح الفكر السياسى فى إلغاء عالمى المكان والزمان، فإن هذه المنهاجية لا يمكن أن تعبر إلا عن نسبية معينة .

الناحية الثانية وهى القدرة على اكتشاف المشكلة التى تتحكم فى الوجود والتطور وصياغة تلك المشكلة - بمعنى بلورة متغيراتها - ثم تقديم الحلول بخصوصها أى مختلف مسالك التعامل مع تلك المشكلة بقصد تخطيها . ولنذكر على سبيل المثال مشكلة الوحدة السياسية . ظاهرة واجهتها جميع المجتمعات بشكل أو بآخر، والتعامل مع ظاهرة الوحدة يأخذ تطبيقًا من اثنين : إما فى بداية التطور، حيث مجموعة من الجماعات تفرض عليها طبيعة الإطار العام للحركة نوعًا من الانصهار الذاتى فى بوتقة واحدة للتعبير عن إرادة واحدة، وإما فى خاتمة تطور معين، فإذا بصراع خفى بين الإرادة المركزية والإرادات الإقليمية، حيث الصدام العنيف بين مبدإ الحرية وما يعنيه من قدرة على التنظيم الذاتى وحق تقرير المصير، والتكامل السياسى وما يفرضه من الانطواء فى جسد واحد وهيكل واحد؛ النموذج الأول عرفته مصر فى بداية العصور الفرعونية، واستطاع «مينا» أن يحقق بالقوة الدولة الواحدة، كذلك عرفته اليونان، ولم يقدر لها القائد الذى يستطيع أن يحقق تلك الوحدة، حتى جاء الإسكندر فنقل المفهوم إلى نطاق آخر أكثر اتساعًا . النموذج الثانى عرفته الدولة الإسلامية خلال العصر العباسى الثانى، بل وإلى حد معين منذ حكم أبى جعفر المنصور، وكذلك عرفته الإمبراطورية الرومانية على الأقل منذ حكم كاراكالا Caracalla . هذه المشكلة واجهها الفكر السياسى بدوره بأكثر من نموذج واحد؛ إيسقراط فى الفكر اليونانى،

مكيافيللى فى نهاية العصور الوسطى ومع بداية الدولة القومية، ويمكن القول بأن ابن خلدون أيضًا عاش نفس المأساة، ولكنه لم يواجه المشكلة. وهكذا فلاسفة ثلاثة كل منهم فى نطاقه تعامل مع مشكلة واحدة بأسلوب مختلف: ابن خلدون تهرب من مواجهة مشكلة عصره، إيسقراط واجه المشكلة دون أن يقدم أساليب التعامل، مكيافيللى واجهها وطرح بخصوصها مجرد تأملات عادية، إنها ممارسة للحركة من منطلق التأصيل الفكرى. وهنا علينا أن نلحظ كيف أن أولئك الذين استطاعوا فى تاريخ الإنسانية أن يصلوا بفكرهم إلى هذا المستوى لا يصل عددهم أصابع اليد الواحدة. بل نستطيع القول بصفة عامة إننا لا نصادف هذه النماذج الفكرية إلا ابتداء من الثورة الفرنسية، «سييس» رغم ضعف مستواه كمؤصل للوجود وللحركة، «كارل ماركس» الذى استطاع أن يصل إلى القمة من حيث الإحاطة والمعايشة للمشكلة وأبعادها، «ماو تسى تونج» الذى برغم طابع قيادته العملى استطاع أن يرتفع إلى مستوى القيادة الفكرية، ليست سوى أهم النماذج. قبل ذلك التاريخ يندر أن نجد فيلسوفا استطاع أن يرتفع إلى مستوى النبوءة السياسية من منطلق الخبرة الواقعية بصدد تقديم نماذج تتخطى الواقع وتحل مشكلات الجماعة التى يصفها فولين بأنها مراحل الأزمات السياسية، وبحيث يضع أمام رجل الحركة أساليب واضحة لمعالجة تلك الأزمات.

والظاهرة التى لا بد وأن تستوقف الانتباه والتى تقودنا إلى الفكر السياسى الإسلامى هى كيف أن مفكرى السياسة فى تلك الحضارة وبرغم أنهم وكما سوف نرى فيما بعد، جمعوا بين الفكر والحركة، بين التأصيل النظرى والممارسة العملية، إلا أن أحداً منهم لم يتناول مشكلة عصره بشكل أو بآخر. ولم تقتصر هذه الظاهرة على فلاسفة السياسة، بل تعدتهم إلى فقهاء التشريع. فلنذكر على سبيل المثال كيف أن كلاًّ من أبى حنيفة وابن حنبل خضع لتعسف الحاكم، ولم يقدر لأى منهما أن يثير مشكلة ضوابط الحريات، ولنتذكر أيضًا كيف أن ابن خلدون، وأيضًا ابن رشد عاش كلٌّ منهما - بشكل أو بآخر - مشكلة التفتت السياسى وانهيار النظام، ومع ذلك لم يتعرض أى منهما لظاهرة الوحدة السياسية والتكامل مع ما تفرضه تلك الظاهرة من مشكلات.

وهنا يبدو نوع من التناقض الذى يفرض التساؤل من منطلق آخر ، أولئك الذين عاشوا مشكلات عصرهم لم يستطع أى منهم - إذا استثنينا كارل ماركس -أن يرتفع إلى مستوى التنظير السياسى فى معناه الحقيقى ، أو بعبارة أخرى كما أننا يندر أن نجد فيلسوفًا استطاع أن يرتفع إلى مستوى النبوءة السياسية من منطلق الخبرة الواقعية ، بصدد تقديم نماذج تتخطى الواقع ، وتحل مشكلات الجماعة التى يصفها فولين بأنها مراحل الأزمات السياسية ، وبحيث يضع المفكر أمام رجل الحركة أساليب واضحة لمعالجة تلك الأزمات ، قبل الثورة الفرنسية أو على الأكثر قبل مكيافيللى ، بقدر أيضًا ما نجد أن أولئك الذين عاشوا مشكلات عصرهم لم يقدر لهم التأثير الفكرى بالاستمرارية فى تاريخ التنظير السياسى . الفكر الإسلامى لم يعالج مشكلات عصره ومع ذلك استطاع أن يعيد تشكيل الفكر الأوروبى وأن يفرض منهاجيته ومفاهيمه على جميع مسارات التعامل الفكرى فى الحضارة الغربية ، هذا على مستوى التراث الكلى الشامل ، وهى ملاحظة نحتفظ بجوهرها أيضا على مستوى النماذج الفلسفية الفردية للحركة ، بل والملاحظ أن مفهوم النداء الحركى الذى سوف يسيطر على التعامل السياسى خلال النصف الثانى من القرن العشرين سوف يقدر له نوع من التشويه ، وبصفة خاصة فى المجتمعات المتخلفة ، حيث أضحى كل قائد يشعر بأنه يملك الصلاحية أيضًا للدعوة الفكرية . وهكذا عقب أن كان الفكر أداة للحركة أضحت الحركة تستند للفكر وتجعل منه عنصراً من عناصر تأسيس الممارسة ، الفارق قد يكون غير واضح وغير ملموس ، ولكنه فى حقيقة الأمر جوهرى وخطير من حيث النتائج ؛ فخلال القرن التاسع عشر كان الفيلسوف وهو يشعر إنه غير قادر على الممارسة اليومية يجعل من دعوته للجماهير أسلوبه للصراع السياسى ، أى يجعل من قلمه سيفه المسلط . خلال القرن العشرين نجد رجل الحركة وهو لا يملك القدرة الفكرية على التأصيل والتألق يلجأ إلى النداء الحركى كأداة للاتصال أى لتأسيس دعوته ، وهكذا خلال الفترة التى نعيشها أضحى النداء الحركى ليس أداة المفكر للممارسة ولكنه بالنسبة للممارس بديل للخطابة ، كتاب كفاحى لهتلر ، فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر ، ليست جميعها سوى نماذج واضحة تعبر عن هذا المفهوم .

عودة إلى التساؤل الذى طرحناه، ومن منطلق الخبرة الإسلامية التى تعنينا فى هذه الدراسة، فإن المحلل لا يستطيع إلا أن يقف متسائلاً عن موضع الدعوة القرآنية من مفهوم النداء الحركى. ومما لا شك فيه أن حقيقة الآيات القرآنية فى دلالتها الخفية، فى أسلوب نزولها، فى التطورات المتعاقبة لتعاليمها خلال فترة حياة الرسول، إنما تعلن بصراحة ووضوح عن أن تلك الآيات ما هى إلا نداء حركى فى أنقى ما تعنيه هذه الكلمة من خصائص، وليس علينا لنفهم هذه الملاحظة التى تأتى فتؤكد كيف أن هذا النموذج يمثل استثناء وحيداً فى تاريخ الإنسانية السابقة على القرن التاسع عشر إلاّ أن نعود إلى خصائص التعاليم القرآنية كعملية اتصالية :

١- هى دعوة للحركة، بمعنى أنها خطاب يتجه لمن هو صالح لأن تنبت فى نفسه بذرة الإيمان لتتقابل مع تلك المفاهيم الجديدة فى سبيل تغيير النظام الاجتماعى القائم.

٢- وهى دعوة تتجه إلى المجتمع الكلى. إنها خطاب جماعى لا يعرف استثناء ولا يقبل تقييداً، فهو خطاب لا يتجه إلى قوم معين، ولا إلى فئة محددة، ولا إلى طبقة متميزة؛ لأنه خطاب إلى الإنسانية، إلى كل من ينتمى إلى المجتمع الإنسانى، وقد حمل بذور الصلاحية للإيمان والارتقاء.

٣- دعوة كلية، ولكنها تخاطب الرجل العادى، تخاطب رجل الشارع، أى تخاطب كل مواطن ودون أن تتقيد بمواطن معين، إنها لغة عقائدية تتجه إلى ذلك القسط من الحد الأدنى للفهم والإدراك، الذى يتميز به كل من ينتمى إلى المجتمع الإنسانى، مهما تحدد مستواه من حيث القدرات الذهنية.

٤- ثم هى تقدم تصوراً معينًا لحلول المشكلات المختلفة المرتبطة بالوجود الإنسانى: اجتماعيّا، وأخلاقيّا، وسياسيّا فى آن واحد.

رغم ذلك فإن إضفاء النداء الحركى على التعاليم القرآنية لا يمنع أن هذه التعاليم تملك طابعها المستقل ومذاقها الخاص. تحليل هذه الناحية يفرض علينا المتابعة التاريخية لتقييم حقيقة الحركة السياسية الإسلامية خلال فترة حكم الرسول من منطلق الدعوة

الدينية، وهو أمر لا تسمح به هذه الصفحات. برغم ذلك فإن تحليلا موجزًا لخصائص التعاليم القرآنية بوصفها نداء حركيًا يفصح بوضوح عن مدى التميز والأصالة التى تملكها تلك الدعوة :

أولاً: هى ليست فقط سياسية، الدعوة القرآنية تملك جميع عناصر التعامل الفكرى : أخلاقى، اجتماعى، وسياسى، بل هى تجمع بين الناحيتين الدينية والمدنية فى إطار متكامل من المبادئ والمثاليات .

ثانيًا: ثم هى ترتفع إلى مرتبة المبادئ المطلقة العامة الكلية الشاملة، وترفض أن تنزل إلى مستوى الجزئيات والتفاصيل، لا تقدم أحكامًا وإنما تصور الرجل الكامل، لا تضع قواعد للممارسة وإنما تخطط معالم التنظيم .

ثالثا: وهى تخاطب الفرد من منطلق الإيمان العقائدى، الذى يعنى ويفترض التسليم بضعف الإنسان فى قدراته وملكاته مهما كان قويًا واستعداده لتقبل التوجيه الإلهى وسمو ذلك التوجيه مهما كان قاسيًا .

رابعا: كذلك فإن التعاليم القرآنية تفترض وجود عناصر شكلية، هى من حيث طبيعتها علامة على الإيمان، بحيث لا تقبل أن تكون موضع مناقشة .

جميع هذه العناصر تضفى على طبيعة التعاليم القرآنية بوصفها مصورًا لنداء حركى ذلك المذاق الذى لا يقتصر على أن يميز بين جوهر تلك الدعوة والحركات السياسية التى غمرت القرن التاسع عشر، وبصفة خاصة الماركسية، بل وتجعل من الدعوة الإسلامية نموذجًا متميزًا إزاء الأديان الكبرى الأخرى؛ فاليهودية هى دين قومى، ودعوتها الحركية لا تتجه إلا إلى اليهودية : عنصريًا، وحضاريًا لو قبلت هذه الكلمة بصدد الشعب اليهودى، والمسيحية لم تتضمن أى نوع من أنواع الدعوة إلى تغيير الوضع القائم، وإنما كانت أساسًا خطابًا فرديًا يدعو إلى الارتقاء الذاتى دون التعامل الجماعى، بقصد تحطيم الأوضاع القائمة ولو بالقوة والعنف التى تتنافى مع تلك التعاليم .

الملاحظة الثانية: والخلاصة أن التساؤلات المنهاجية التى يفرضها تنظير التعامل مع النصوص الإسلامية من منطلق تقاليد النظرية السياسية فى عالمنا المعاصر تتشابك مع الاستفهامات الفكرية والفلسفية بخصوص ودلالة معنى كلمة التراث، حاولنا فى خلاصة موجزة أن نحدد العناصر المختلفة التى من مجموعها يتكون الإطار الفكرى لتنظيرنا لعملية الاتصال السياسى، ونستطيع بصفة عامة أن نجمعها بإيجاز تحت البنود التالية :

أولاً: أول التساؤلات التى طرحناها تدور حول التمييز بين الفلسفة والفلسفة السياسية، الإطار الفكرى للتعامل مع ظاهرة السلطة لا بد وأن يعرف هذه النماذج الثلاثة لتحليل جوهر ومفهوم الظاهرة السياسية .

ثانيًا: كذلك فإن التراث السياسى وهو فى طبيعته نوع من أنواع أدوات الاتصال والتعبير عن التعامل بالمعرفة السياسية لا يقتصر على التأمل الفردى والفكرى الفلسفى وغير الفلسفى، بل يتعدى ذلك إلى المدركات والمفاهيم المتداولة الجماعية والقيادية . ومن هنا تنبع أهمية التمييز فى عناصر التراث الفكرى، بين أمهات الفكر التى هى فى طبيعتها تعبيرات فردية والوثائق التى تصير بدورها تسجيلا لأحداث جماعية بحيث تعكس المدركات السائدة، وذلك دون الحديث عن النداءات الحركية، وهنا نتذكر أن أمهات الفكر تتضمن بدورها الفلسفة والفلسفة السياسية والفكر السياسى .

ثالثًا: عملية الاتصال السياسى من جانب آخر ليست ذات بعد واحد؛ فهناك أولاً : الاتصال بين الحاكم والمحكوم الذى نعبر عنه بكلمة الوثائق السياسية، والذى يأخذ صورة أكثر تحديداً فى النطاق الإسلامى، حيث يتبلور حول الخطب، وفى بعض الأحيان الرسائل . ثم هناك الاتصال بين الحاكم وأعوانه، الذى يأخذصورة واضحة فى التعامل من خلال الاتصال المكتوب، ويمكن أن نضيف إلى ذلك بعض المناظرات فى التراث الإسلامى . ثم هناك أكثر من ذلك صعوبة ودقة فى تحليل ما أسميناه بالاتصال بين المفكر والعالم الذى يحيط به بمعنى واقعى أو مجرد، الذى يتبلور فى شكل نصائح فى الحالة الأولى، وفلسفة فى التطبيق الثانى، أضف إلى ذلك الاتصال بين رجل الحركة والمجتمع الجماهيرى، والذى عرفناه بكلمة النداء الحركى .

رابعًا: ثم يأتى سؤال رابع نطرحه مؤقتًا وسوف نعود له فيما بعد، وينبع من وظيفة الفكر السياسى فى التحليل العلمى للظاهرة السياسية . هل يتعين على عالم السياسة أن يلم بالتراث الفكرى السياسى ؟ وهل هو يختلف فى هذا الخصوص عن رجل الطب الذى لا يمكن أن تفرض عليه أن يعرف وأن يتقن تقاليد الممارسة الطبية ابتداء من تقديم الأعشاب كما عرفتها التقاليد القديمة والجماعات الفطرية البدائية ؟ وبهذا الخصوص لا بد وأن نطرح التساؤل : ما وظيفة ما يسمى بالفكر السياسى الكلاسيكى ؟[٥٧]

وهذا بدوره يقودنا إلى فرض هذا التساؤل : ما معنى وما دلالة وما حقيقة الوظيفة الحركية للتأمل السياسى ؟

بعبارة أخرى، هل التمييز بين الفكر السياسى والفلسفة السياسية والنداء الحركى قادر على أن يكون أساسًا من أسس تأصيل الوظيفة الحركية للتأمل السياسى ؟

وهل هذا التمييز يستطيع أن يرتفع إلى مرتبة التأصيل النظرى لبناء نظام القيم المرتبط بالتراث السياسى ؟

قبل أن نحاول الإجابة عن هذه التساؤلات فلنسرع منذ البداية بأن نذكر القارئ بأننا قد سبق واستبعدنا كلية من نطاق تعاملنا مع مفاهيم التحليل السياسى كلمة الثقافة السياسية كما حددها ما يسمى بعلم السياسة الأمريكى، كذلك يفهم أن الفقه الفرنسى أقرب إلينا من تلك التقاليد الأمريكية، فإننا أيضًا نقف من ذلك الفقه الذى يمثل فى حقيقة الأمر النظرة القارية للتأمل السياسى موقف الشك وعدم الاقتناع ؛ أو بعبارة أخرى أكثر دقة فإننا نعيد صياغة الفقه الفرنسى صياغة جديدة لا نستطيع أن ننكر تأثرها النسبى بدلالة الخبرة الأمريكية ولو من منطلق سلبى .

ما معنى ذلك ؟

أحد التقاليد الثابتة فى الفقه الفرنسى التركيز حول ما يسمى بالأعمال السياسية الكبرى، تمييز الأعمال السياسية الكبرى فى ذاته عملية تفرقة بين مستويين من مستويات الفكر السياسى. خير من تناول التراث السياسى من هذا المنطلق هو العالم

الفرنسى شيفاليه فى مؤلفه المعروف بهذا الاسم، الفكرة الأساسية التى تتم حولها عملية التمييز والتميز بالنسبة للآثار السياسية تنبع من هذا التصور : هناك مجموعة من الأعمال الفكرية استطاعت أن تترك بصماتها على فترة معينة أو على مراحل متتابعة من الأجيال المتلاحقة، وهى بهذا المعنى استطاعت أن تحدث رنينًا تاريخيًا امتدت نتائجه كصدى لتجاوب ثابت مع العصر وحقائقه. إنها آثار قدرت لها الفرصة التاريخية أن تلقى بشباكها مع التطور وخصائصه. شيفاليه أكد بهذا الغموض أن مثل هذه الآثار لا تعنى بالحياة؛ لأنها تقدم تلك الأصالة وذلك السمو والتكامل الذى يجعل منها مظاهر مجردة عن النبوغ، ينظر إلى الآخرين ممن حوله على أنهم أقزام لا يستطيعون أن يرتفعوا إلى مستوى تلك الآثار التى ليست جميعها بعبارة أخرى آثارًا كبرى، لكنها كذلك من حيث مضمونها الداخلى أى بمعنى أنها قدمت ما لم يقدم من قبل، وأينعت ما لم تستطع أى قدرة سابقة على أن تحققه. البعض منها فكرية خلاقة ذات قدرة على الغوص فى أعماق التطورات الفكرية والجماعية بمتغيراتها أو التمكن من عملية البناء حيث تتفاعل عناصر النبوغ بالتجريد بالقدرة على الوضوح والفاعلية والتغيير. بل يضيف العالم الفرنسى بأن أكثر من أثر بعد لم يقتصر على أنه لم يقدر له الكمال، بل إن العامل العاطفى أفسده وأحاله إلى شىء مكروه وقبيح. فبذلك فإن هذه العيوب والنقائص - يضيف العالم المذكور - لم تمنع الأثر السياسى من أن يحقق ذلك الرنين التاريخى، على العكس من ذلك، فإن ذلك الفساد الداخلى - أو بعبارة أخرى عدم التكامل فى البناء الذاتى للأثر - مكن الوثيقة السياسية من أن تحقق صدى وتجاوبًا، ما كان يمكن أن تحصل عليه، لو قدر لها التكامل الفكرى فى معناه الحقيقى. الفرصة التاريخية خلقتها تلك الاستجابة التى هى تعبير عن اهتمامات وانفعالات سياسية وحركية تحددت فى لحظة معينة. الفقه الفرنسى بهذا الخصوص، ولعل هذه الناحية واضحة، لو أحلنا إلى ما سبق وذكرناه تفصيلاً فى بداية هذه الدراسة، يخلط بين ما أسميناه بالنداء الحركى وما يمكن أن يوصف بأنه أمهات الفكر السياسى. الأعمال الكبرى ليست نداءات حركية، والنداء الحركى ليس فلسفة سياسية، سبق أن عرضنا ذلك تفصيلاً، وعلينا أن نضيف أن فهم هذه الحقائق لا يمكن أن ينبع إلا من تأصيل

واضح لمفهوم عملية الاتصال السياسى، ووظيفة المفكر السياسى أو عالم السلطة أو ما كان يوصف بأنه رجل الحكمة فى الحضارات القديمة، كإحدى قنوات العملية الاتصالية. برغم أن «سلوك المالك» - لابن أبى الربيع على سبيل المثال - لا يمكن أن يعرف بأنه نداء حركى، فإنه ينقلنا إلى نطاق وظيفة المفكر السياسى فى تعامله مع السلطة وصاحب السلطان.

كذلك إذا تركنا جانبًا الفكر السياسى كما سبق وأوضحنا حيث يضم ويشمل جميع التعبيرات الفكرية المرتبطة بعملية التأمل حول السلطة، فإن الفلسفة السياسية تعبر عن عملية اتصالية تختلف اختلافًا جذريًا، سواء عن النداء الحركى أو عن كتب الحكمة السياسية التى تأخذ شكل النصائح المتجهة نحو الحاكم، ولنتذكر بعض هذه المتغيرات :

١ - النداء الحركى لا موضع له قبل القرن التاسع عشر، وإذا استثنينا من ذلك الدعوة القرآنية التى تفترض إلغاء عامل الزمان والمكان، من حيث العلاقة بين المرسل والمستقبل، فالنداء الحركى بطبيعته يتحدد مكانًا وزمانًا وموضوعًا .

٢ - الفلسفة السياسية تنبع من مفهوم التميز؛ إنها تنطلق من إطار فلسفى يرتفع عن مستوى الفهم العادى لتحقيق عملية تعامل فكرية مع مستقبل قادر على عملية الإحاطة بذلك الإطار الفلسفى، وهكذا الفلسفة السياسية تنبع من مفهوم الخطاب الذاتى الذى يتجه إلى الفئة المختارة أى إلى الصفوة سواء فهمت على أنها طبقة متخصصة، أو طبقة مثقفة، أو طبقة فلاسفة .

٣- النداء الحركى برغم أنه ينطلق من التأصيل الفلسفى فإنه خطاب يتجه إلى الجماهير أى إلى رجل الشارع، وبقدر البساطة والتبسيط حتى على حساب الدقة والعمق يكون نجاح النداء الحركى، إن النداء الحركى هو وحده الذى يسعى لأن يستجيب إلى الاهتمامات والانفعالات السياسية التى تسيطر على اللحظة التاريخية.

٤ - كتب الحكمة السياسية التى تقدم إلى الحاكم بدورها تعكس طابعًا متميزًا؛ إنها خطاب إلى الحاكم صاحب السلطة، ومن ثم فهى مهما قدمت من توجيهات لا يمكن

أن تناطح الحاكم أو تشكك فى شرعيته . إنها ترسم صورة أحد عناصرها ما يتوقعه ويتصوره الحاكم ، ولكنها من جانب آخر خطاب من شخص غير ممارس للسلطة ، ولكنه ينتمى إلى طبقة معينة تنتمى لشخص الحاكم بشكل أو بآخر ، ومن ثم فهو يعكس أيضًا ولو بنسبية معينة قسطًا من المفاهيم والمدركات السائدة ، وإذ إن الحكمة السياسية إنما تنبع من شخص الحكيم أو الخبير فإن مثل ذلك المؤلف لا بد وأن يتضمن قسطًا ولو من خلال أساليب ملتوية من التوجيهات والعظات . وهكذا فإن كتب الحكمة السياسية لا بد وأن تكون حصيلة تجمع بين النصيحة المقنعة ، والتصورات السائدة ، والتوقعات الدفينة .

٥- أضف إلى ذلك أن الهدف النهائى فى جميع هذه التطبيقات هو التعامل الفكرى أى التأثير بشكل أو بآخر . الفلسفة السياسية كالنداء الحركى ، وككتب الحكمة السياسية تسعى دائمًا تارة بطريق مباشر ، وتارة أخرى بطريق غير مباشر للتأثير فى المجتمع الذى منه تنبع وبه تتحدد أهدافها النهائية . برغم ذلك فالبعد الحقيقى للتأثر لا بد وأن يختلف ؛ الفلسفة ـ وقد سبق أن رأينا ذلك ـ تتجه إلى الفئة المختارة ، أو فئة الفلاسفة ، لا تعنيها الحركة المباشرة ، ولا الغوغائية الحركية . هى تتجه إلى المفكر ومحورها الحقيقى هو الترسيب البعيد المدى . إنها صيحة تعبر عن الأمل أو الألم ، ولكنها لا تسعى إلى توقيت معين فى تحديد نتائج تلك الصيحة ، وردود فعلها من حيث الآلام والآمال . النداء الحركى يسعى لتكتيل القوى بقصد دفع عملية الصراع السياسى فى أحد أبعادها ، أو أحد تطبيقاتها ، النداء الحركى إنما يعنى أن القلم قد أضحى أداة للصراع العقيدى المباشر ، كتب الحكمة السياسية هى تعامل مع الحاكم بقصد توجيه النصيحة لذلك الحاكم والتأثير فى مدركاته . وهكذا فبرغم أن مصدر العملية الاتصالية قد يكون واحدًا ، فإن مستقبل الرسالة - على الأقل فى ذهن المفكر السياسى - لا بد وأن يختلف ويتنوع ، المستوى يتباين والهدف يفرض التمييز ، ومن ثم فلا بد أن اللغة تتعدد ، أو بعبارة أخرى عندما نقيم أثرًا سياسيًا ـ من حيث خصائصه اللغوية ـ علينا أن نبدأ فنتساءل : لمن كتب ذلك الأثر السياسى : إن مؤلفًا فلسفيًا لا يمكن أن يخضع لنفس

قواعد التقييم اللغوية والفلسفية التى يخضع لها نداء حركى أو كتاب من كتب الحكمة السياسية. ترى هل نفهم من هذه الملاحظات ومساراتها الفكرية كيف أن النقد الذى يوجه إلى كتاب «سلوك المالك» بخصوص نسبته إلى العصر العباسى الأول من استخدامه لألفاظ ومصطلحات لاتنتمى، أو يصعب انتماؤها إلى الكتابات الأدبية، التى تنسب لتلك الفترة يجب أن نتقبله بكثير من الحذر؟ إن كاتبنا إنما توجه إلى الخليفة المعتصم وبلغة التعامل المعتاد أو ما يسمى بلغة التحليل التاريخى وليس بلغة الأناقة الأدبية.

الواقع أننا إذا أردنا أن نجعل إطارنا الفكرى واضحًا ودقيقًا، كان علينا أن نميز فى تحديد التصورات السياسية ومن منطلق التعامل مع التراث بوصفه فكرًا وتأملاً بين قنوات ثلاث: فهناك المفاهيم المتداولة بمعنى التصور الشعبى والإدراك الجماعى الذى يسود عصرًا معينًا وواقعًا اجتماعيًا محددًا تحدد من حيث الزمان والمكان، هذا التصور المتداول ينبع من ويتميز عن مستوى آخر برغم أنه لا يزال فى نطاق الإدراك الجماعى، إلا أنه يتمركز حول الطبقة القيادية. الإدراك القيادى فى أغلب الأحيان، لا بد وأن يتجانس ولو بدرجة معينة مع الإدراك السائد الجماعى والجماهيرى، وبرغم أنه قد يتميز ويختلف فى بعض المفاهيم عندما تحدث هوة تفصل بين المجتمع الحاكم والطبقات المحكومة، ولا بد وأن نضيف إلى ذلك الفكر الفردى الذى يمثل النبوغ والقدرة الخلاقة أى ما تعودنا أن نعبر عنه بأمهات الفلسفة السياسية، أيضًا الفكر الفلسفى بهذا المعنى لا بد وأن يعكس قسطًا معينًا من المفاهيم الجماعية والقيادية السائدة، ولكنه بدوره يملك استقلاليته وتميزه وبقدر تلك الاستقلالية يملك الأصالة والنبوغ. وإذا أردنا أن نعبر عن هذه الحقيقة المركبة ببساطة كان علينا أن نتصور سلسلة من الجبال، قاعدتها الواحدة المتماسكة المتراصة هى التصور الجماعى، وقممها هى الفلسفة السياسية، ومن هنا تبرز أهمية التفرقة بين أنواع النصوص السياسية، وكيف أن عملية التوثيق السياسى لها دورها فى تحليل التراث السياسى، وكيف أن التراث السياسى ليس فقط أمهات فلسفة، وإنما هو أيضًا مدركات سائدة، كذلك تبرز أهمية التمييز بين أمهات الفلسفة

السياسية وكتب الحكمة السياسية والنداءات الحركية؛ إن هذه الأخيرة لا تخاطب إلا الفكر السائد، ولا تتعامل إلا مع المدركات الجماعية، ولا تعيش إلا مأساة الواقع بقوته وضعفه(٥٨).

والملاحظة الأخيرة : التى يجب أن نقف إزاءها بكثير من الاهتمام تدور حول التعريف بمضمون الفكر السياسى. لم يعد الفكر السياسى هو مجرد كتابات كبار الفلاسفة، أو من فى حكمهم، أو ما سبق وعبرنا بكلمة الشوامخ وإنما أضحى يشمل على الأقل خمسة مصادر مستقلة، حيث كل منها يحمل طابعه الخاص ويفرض منهاجيته ذات الخصائص والقواعد المميزة :

أولاً: مؤلفات الشوامخ حسب الوصف الذى يطلقه علماء السياسة الفرنسيون على كتابات كبار الفلاسفة .

ثانيًا: كتب الحكمة السياسة ويقصد بها مجموعة التأملات التى تعود من يتعامل مع السلطة أن يسجلها لنفسه، أو فى أغلب الأحيان لخدمة الحاكم .

ثالثًا: كتب الفقه ورجال القانون، برغم أن هذه النصوص قد تبدو لأول وهلة بعيدة عن التصور السياسى، فإنها فى الواقع تعبر عن إطار فكرى وحضارى له أهميته فى تحليل وفهم الخبرة السياسية، بجميع معانيها، لا فقط كممارسة وتنظيم، بل كذلك كتصور وتأمل .

رابعًا: أضف إلى ذلك المدركات السائدة فى لحظة معينة والمعبرة عن الوعى الجماعى والتصور الشعبى. مما لا شك فيه أن القيم والفلسفة تتداخل مع المفاهيم المتداولة، ولكن مما لا شك فيه أن هذه الأخيرة لها استقلالها ولها تميزها .

خامسًا: كذلك فإن العالم المعاصر ابتداء من الثورة الفرنسية قدم لنا ما نسميه بالنداء الحركى : أسلوب آخر من أساليب التعامل الفكرى المرتبط بالمجتمع الجماهيرى، إلا أن المجتمعات القديمة بدروها عرفت وتعاملت مع نفس الظاهرة من منطلق مختلف، يجعل من مهمة الباحث بخصوص تناول المصدر الفكرى أمرًا شاقًا وعسيرًا، نقصد بذلك الخطب وإلى حد معين الرسائل المتداولة بين الحاكم .

هذه المصادر الخمسة تختلف فى الواقع تبعًا لطبيعتها فى منهاجية التحليل وبصفة خاصة من حيث الهدف الذى نسعى إليه من دراسة المصدر الفكرى؛ فالشوامخ تثير مشكلة النبوغ السياسى بما يعنيه من مشكلة تقييم المفكر السياسى وقدرته على أن يعيش مشكلة جماعته وأن يعبر عن حقيقة حضارته، كتب الحكمة السياسية هى انعكاس فى حقيقة الأمر عن المفاهيم السياسية السائدة فى الطبقة الحاكمة، الفقه يسمح لنا ببناء نظام القيم واكتشاف المبادئ العامة التى تسيطر على تصور علاقة التعامل بين الحاكم والمحكوم، المفاهيم والمدركات السائدة تقودنا إلى نطاق المجتمع الجماهيرى والحقيقة الشعبية، النداء الحركى ينقلنا إلى الفكر وقد أضحى أداة للتعامل مع القوى السياسية وإلى المجتمع وقد وجد فى شخص قائد كاريزماتى القدرة على أن يعبر عن آماله وأمانيه.

كلٌّ من هذه المصادر الخمسة يملك منهاجية فى التحليل، حيث إن كلاً من هذه المصادر الفكرية تملك طبيعتها الخاصة والمتميزة. هل تستطيع أن تخضع مؤلفًا كجمهورية أفلاطون لنفس المنهاجية التى يجب أن تتبعها فى فهم فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر؟، وهل نستطيع أن نحلل إعلان الحزب الشيوعى من منطلق نفس القواعد التى نحلل استنادًا إليها الأيديولوچية الألمانية وكلاهما من تأليف كارل ماركس بل كلاهما كتب فى نفس الفترة الزمنية تقريبًا؟

الفقه لا يزال يتردد إزاء هذه التساؤلات، ولكننا نستطيع أن نطرح بعض القواعد التى توصلنا إليها من خلال تحليل بعض الآثار السياسية وبصفة خاصة تلك المتعلقة بالنداء الحركى:

أولاً: النداء الحركى هو دعوة من جانب القيادة الجماهيرية وهو تعامل مع قوى شعبية، ومن ثم يجمع بين العاطفة والتبسيط من جانب والنبوغ الخلاق من جانب آخر، إلا أن النبوغ الخلاق فى نطاق النداء الحركى ليس بمعنى التصور الفلسفى ولكن بمعنى إرادة صاحب ذلك النبوغ فى التعامل مع الموقف حيث تتفاعل تقاليد فلسفية من جانب وانطباعات إيحائية من جانب آخر، إنه حديث بين واضع النداء والجماهير التى تسعى للتعامل معها.

ثانيًا: النداء الحركى هو لحظة تاريخية ومن ثم فهو حلقة تتجمع فيها الروافد السابقة لا فقط فكريًا بل واجتماعيًا وحضاريًا، ومنها تنطلق تطورات مقبلة أيضًا اجتماعيًا وحضاريًا، إنه قنطرة تربط الماضى بالمستقبل ولكن دائمًا عبر الحاضر، بحيث يمكن القول بأن النص إنما يعبر عن ذلك الحاضر الذى منه نبع وبه تحدد .

ثالثًا: النداء الحركى مقيد من حيث تقييمه وفاعليته بتلك الجماهير التى اتجه إليها . لا يعنينا من مضمونه أن يكون تأصيلاً أو تجردا لنظام فكرى ولكن الذى يعنينا هو أن تكون له تلك الفاعلية حيث كتل القوى وخلق التماسك .

رابعًا: أضف إلى ذلك أن النداء الحركى بطبيعته الجماهيرية يعرف التناسق الأيديولوچى الذى فى أغلب الأحيان يأتى على حساب العمق المنطقى .

والخلاصة أن التساؤلات المنهاجية التى يفرضها التعامل مع النصوص السياسية بوصفها أداة من أدوات البناء التاريخى المتطور للفكر السياسى تتشابك وتتمدد دون أن نجد بعد الإجابة الكافية الواضحة . برغم أننا لا نستطيع فى هذه الملاحظات العابرة أن نقدم تلك الإجابات الشافية، فإننا نكتفى مؤقتا بأن نستلفت النظر تاركين التعامل معها لمناسبات أخرى .

١- أول التساؤلات تدور حول التمييز بين الفكر السياسى والفلسفة السياسية والأيديولوچية السياسية وعلم السياسية .

٢- كذلك فإن الفكر السياسى ليس هو التراث السياسى الذى يتسع ليشمل الفكر والنظم والممارسة .

٣- الفكر السياسى لا يقتصر على التأمل الفردى والفكرى بل يتعدى ذلك إلى المدركات والمفاهيم المتداولة الجماعية القيادية .

٤- عملية الاتصال السياسى ليست ذات بعد واحد : اتصال بين الحاكم والمحكوم والذى نعبر عنه بكلمة الخطب السياسية ثم اتصال بين الحاكم وأعوانه الذى يأخذ صورة الرسائل والتعاليم على سبيل المثال .

٥- الفكر السياسى عنصر أساسى من عناصر الثقافة التى يجب أن يتسلح بها عالم

السياسة . وهنا تبرز المشكلات الحقيقية فى التحليل السياسى سواء باسم تحليل المضمون أو من منطلق بناء النموذج التاريخى .

٦- الفكر السياسى بطبيعته قومى ، وبرغم الاتجاه المعاصر من تجريد الفكر السياسى من هذه الحقيقة فإنه يظل دائمًا مقيدًابتلك الصفة ونحن فى نطاق التعرض لوظيفته بوصفها أحد مصادر البناء العلمى للثقافة السياسية . هذه الناحية التى تثير كثيرًا من اللغط برغم ذلك واضحه عندما تتعرض لبناء النموذج التاريخى ، على أننا لا يجب أن نفهم الطبيعة القومية بمعنى تعصب أيديولوچى ولكن بمعنى خصائص متميزة للإدراك السياسى ، ولنتذكر على سبيل المثال مفهوم التشريع . فالتشريع فى تقاليد المجتمع الغربى إنما يعنى الإعلان عن إرادة قومية بشأن وضع قواعد سلوكية من خلال عملية التصويت الجماعى والنيابى ، بينما فى التقاليد الإسلامية هو عملية استخلاص الأحكام المتعلقة بالممارسة اليومية من المصادر الدينية المنزلة أو ما فى حكمها من جانب أولئك الذين يملكون حق الإفتاء . وهنا تبرز أهمية المقارنة المنهاجية كإطار عام يكمل سواء تحليل المضمون ، سواء بناء النموذج لفهم الوظيفة التنظيرية للخبرة التاريخية(٥٩) .

٤- النظرية السياسية الإسلامية

قبل أن نجيب عن هذه التساؤلات علينا أن نطرح بعض الملاحظات . النظرية السياسية هى واحدة ولكنها لا تصل إلى تلك المرتبة إلا عقب عمليات تجريب متتالية تنقلنا من مستوى إلى آخر فإذا بتلك تصير الخاتمة النهائية بحيث تحتضن جزءًا من كل تطبيق وتحكم كل تطبيق. إن أى حضارة خبرة ، وكل خبرة نموذج والنموذج ليس إلا تطبيقا ، والتطبيقات أى النماذج هى التى من مجموعها يتكون ذلك الإطار الكلى للتنظير . والواقع أنه عندما نتطرق لهذه الناحية نلحظ بوضوح مدى التخلخل وعدم التكامل الذى يعانى منه الفقه الأمريكى . فأى تطبيق هو واقع والواقع لا بد وأن تحتضنه النظرية ، ومن ثم فالواقع الماركسى أو الشيوعى على سبيل المثال لا يكفى للتعامل معه أن نقف منه موقف الرفض الفكرى. يجب أن يدخل فى نطاق تعاملنا التجريبى وصف علم السياسة بأنه فقط أمريكى والقول بأن علم السياسة التجريبى لا موضع له إلا فى

القارة الأمريكية، ما معنى ذلك ؟ إن العلم هو حقيقة مزدوجة : ظواهر استطعنا من خلال التجريد أن نعبر عنها، مفاهيم أخضعت هذه لأسلوب معين من أساليب تفسير العلاقة الارتباطية. العلم بعبارة أخرى يدور حول عناصر ثلاثة : ظواهر، علاقات بين الظواهر، مفاهيم للتعبير عن تلك الظواهر وتلك العلاقات. التجريب ليس إلا منهاجية ولا قيمة له دون أن يستطيع الباحث أن يصل إلى مستوى المفاهيم، والمفاهيم ليست سوى الفكر، وإذا كانت هذه الحقيقة واضحة فى نطاق أى نوع من أنواع المعرفة فهى أكثر صراحة وأكثر لزومية فى نطاق التحليل السياسى، أليس التعامل السياسى هو أساسًا تعاملاً اتصاليّا من خلال المفاهيم والمدركات ؟ علمًا دون فكر لا وجود له، وتطور الثقافة السياسية لا يعدو أن يكون نقل الفكر من مستوى الفلسفة إلى مستوى العلم، وفى هذه الناحية يتعين على الباحث المحايد أن يسلم بأن التقاليد الأمريكية قد فشلت؛ لأنها لم تستطع أن ترقى من مستوى التجريب أى المعرفة الكمية للظواهر إلى مستوى التجريد أى التنظير للوجود السياسى، بل ويعترف بذلك شيوخ التحليل السياسى فى القارة الجديدة، ونتذكر على سبيل المثال العودة إلى برخت الذى سبق أن أحلنا إليه فى أكثر من موضع .

عودة إلى التساؤل الذى طرحناه : هل هناك نظرية سياسية إسلامية ؟ ومعنى ذلك هل نستطيع من خلال التراكمات الفكرية والممارسة الفعلية أن نجمع التقاليد الإسلامية حول دعائم معينة تمثل الركائز التى من خلال تحليل علاقاتها التقاطعية نستطيع أن نقدم إطاراً فكريّا للتصور الإسلامى للوجود السياسى ؟

مما لا شك فيه أن الإجابة عن هذا التساؤل فى حاجة إلى دراسة مستقلة، بل وإلى جهود مجموعة من العلماء يكرسون حياتهم للغوص فى أعماق النصوص المتناثرة والبحث عن الآثار المتعددة والمتباينة وللتعايش مع الخبرة التاريخية التى تمثل قرابة عشرة قرون كاملة. برغم ذلك فلنطرح تصورنا بكل ما يعنيه كما قدمنا من احتمالات للخطإ أو للنقص فى القدرة على تقديم الصورة الكاملة .

إذا أردنا أن نحدد الأعمدة التى يدور حولها البناء المحتمل والممكن للنظرية السياسية الإسلامية وجدنا ذلك ينبع من خمسة عناصر :

أولاً: عنصر العدالة . وقد طرحنا هذا المفهوم بوضوح وعالجناه بتفصيل كاف . الذى يجب أن نذكر به هو أن العدالة فى التقاليد الإسلامية ترتبط بحقيقة مزدوجة : من جانب فكرة التكتل الإرادى لنشر الدعوة ، أى أن الممارسة السياسية خلال المراحل التى أخضعناها للدراسة ترتبط دائمًا بحالة سابقة على حالة الاستقرار الكلية الشاملة أى عندما يصير السلام الإسلامى قد غلف الوجود الإنسانى ، من ناحية أخرى تابعة كالحرية والمساواة .

ثانيًا: الاعتدال : النظرية السياسية الإسلامية لا تقبل التطرف فى أى معنى من معانيه . ترفض التطرف فى معانيه المثالية أساسًا للحكم والتقييم . ومن ثم فهى تسمح للمرء بالزواج بأكثر من واحدة ولو بقيود معينة ، وهى من ثم توصف بأنها تقوم على مفهوم الفطرة فى التعامل القانونى ، وهى تؤمن بالاعتدال النظامى ومن ثم تقبل شرع من قبلنا ، وهى تجعل الاعتدال الدينى أحد محاور دعوتها العقيدية : حرية الأديان والاعتراف بحق الأديان الأخرى فى التعايش تطبيق واضح ، وهى تؤمن بالاعتدال السياسى ، وهكذا تسمح للمعارضة بالوجود وتفترض احترام حق الشورى .

ثالثًا: النظر إلى الرأى العام على أنه قيمة فى ذاته . إن الشرعية السياسة تستمد مصادرها الحقيقية فى المجتمع الإسلامى من قوة الرأى العام ، برغم أن الرأى العام قد يفهم بمعان متعددة ، وقد تكون تطبيقاته متنوعة ومتناقضة بحيث يتعارض أو يتنافى مع فكرة التعصب العنصرى أو التميز الطبقى ، إلا أن مفهوم الرأى العام فى الممارسة الإسلامية يصير مرادفًا لكلمة الأمة ، وحدة الأمة هى المنطلق الأول والأخير فى تفسير التعامل السياسى . تأتى المظاهر فتتنوع وتختلف تبعًا لكل موقف ولكل فقه بل ولكل تقليد : الإجماع والشورى هى نماذج للرأى العام الطبقى ، العرف وحق الإفتاء نماذج للرأى العام القومى ، الاستحسان والمصالح المرسلة مداخل تنبع من مدارس فقهية معينة بحيث تكاد تصير تعبيرًا عن الرأى العام النوعى .

رابعًا: الدولة ، لا بمعنى سلطة الإكراه وإنما بمعنى أداة الضمان للأمن والأمان وتمكين المسلم من أن يحقق الكمال فى ممارسته الدينية ، تمثل المتغير الرابع فى الإطار الفكرى

للتصور السياسى الإسلامى، إنها دولة تؤمن بالوظيفة الاتصالية وهى لذلك دولة عقائدية دينية تقوم على أساس الدمج بين المثاليات الأخلاقية والمثاليات السياسية فى آن واحد بحيث ترفض الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة أو التمييز فى قيم التعامل من جانب السلطة بين المسلم وغير المسلم. السلطة فى التقاليد الإسلامية هيبة وظيفية وليست حقّا مكتسبًا فى الإكراه والاستبداد. بناة الدولة الإسلامية من هذا المنطلق المحدد وبغض النظر عن التضاريس المختلفة التى فرضتها الأحداث خمسة : الرسول صاغ المبادئ فى أثناء حكمه للمدينة، عمر بن الخطاب نقل هذه المبادئ من المدينة الدولة إلى الدولة بمعناها الحقيقى أى إلى الأرض المترامية الأطراف، ثم يأتى معاوية بن أبى سفيان فيؤسس معالم وخصائص الدولة الإمبراطورية، وعمر بن عبد العزيز يطعم الإمبراطورية الجديدة بالمفاهيم والمثاليات التقليدية ليأتى عقب ذلك هارون الرشيد ليقدم لنا الدولة العالمية حيث تصير عاصمة الكون بغداد.

خامسًا: المتغير الخامس هو طبيعة السياسة التشريعية. لقد درجنا على تصور العمل التشريعى على أنه تعبير عن إرادة سياسية، رأينا فى أكثر من موضع واحد كيف أن التقاليد الإسلامية ترفض ذلك، ومن ثم فسلطة الحاكم مقيدة، والقيود الواردة على الحاكم منبعها عناصر ثلاثة : سمو القواعد الدينية، عدم اختصاص الخليفة بالتشريع الذى هو من عمل الفقيه، قوة الرأى العام التى تصير فى النهاية المحور الحقيقى للممارسة السياسية. نستطيع أن نضيف بهذا الخصوص ونحيل إلى ما ذكرناه فى مواضع متفرقة بصدد موقف الخليفة من القضاء وموقف الفقه من كل من الخليفة والقاضى.

ونتذكر بعض الوقائع:

● قدم مرة أبو جعفر المنصور المدينة وعلى قضائها محمد بن عمران الطلحى، فاشتكى الجمَّالون فى حق لهم على الخليفة، وعندما قدمت الشكوى للقاضى طلب الطلحى من كاتبه أن يأمر الخليفة بالحضور أمامه، وعندما أظهر الكاتب خوفه من ذلك لم يكتف القاضى بأن يكتب الكتاب يطلب حضور الخليفة إلى مجلسه بل أمر كاتبه أن

يوصل الخطاب بيده، وأقبل الخليفة إلى مجلس القضاء ومعه وزيره «الربيع بن يونس» فلم يعبأ القاضى بقدومهما بل دعا الخصوم وطلب منهم إثبات حقهم، وعقب سماعهم قضى القاضى على الخليفة بأحقية دعواهم، ويذكر أيضًا صاحب تاريخ الخلفاء عن الخليفة المنصور واقعة أكثر وضوحًا فى تقاليد احترام حكم القاضى فى مواجهة صاحب السلطة أيّا كان موقعه .

• كتب الخليفة المنصور إلى قاضى البصرة يطلب منه فى قضية بين قائد وتاجر أن يحكم لصالح الأول، وذكر فى كتابه العبارات التالية : «انظر الأرض التى تخاصم فيها فلان القائد وفلان التاجر فادفعها إلى القائد»، فكتب إليه قاضى البصرة «إن البينة قد قامت عندى للتاجر فلست أخرجها من يده إلا ببينة»، فأعاد المنصور الكتاب إلى القاضى قائلا «والله الذى لا إله إلا هو لتدفعنها إلى القائد»، فأجابه القاضى! «والله الذى لا إله إلا هو لا أخرجها من يد التاجر إلا بحق»[٦٠] .

ونعود من جديد للإجابة عن التساؤل الذى طرحناه سلفا وبداية . إذا كانت إجابتنا على السؤال «بالإيجاب» فإن علينا أن نتذكر بأن هناك فارقًا بين النظرية السياسية الإسلامية، وما يمكن أن نصفه بنظرية القيم السياسية من منطلق التقاليد الإسلامية، هذه الناحية الثانية لا يمكن أن تكون موضع مناقشة، إن نظرية القيم لا تعدو أن تكون تسويغًا للحركة من منطلق التكامل فى التصور وأى حقيقة دينية لا بد وأن تنبع من مجموعة من المدركات المتعلقة بالمثاليات وترتيبها التصاعدى، ومن ثم لا بد وأن تملك نظرية للقيم. أيضًا التراث الكنسى الذى يشكك البعض فى أنه يملك نظرية سياسية يملك نظامه للقيم[٦١] .

ما المقصود بالنظرية السياسية الإسلامية ؟ مجموعة المدركات المجردة التى من حصيلتها نستطيع أن نخلق التصور الذى ساد الممارسة الإسلامية وبغض النظر عن تطبيقه من عدمه، وبغض النظر عن نجاح التطبيق من فشله، وبغض النظر عن مراحل التطبيق والذى نستطيع من خلاله أن نرتفع إلى قمة التجرد فإذا بنا إزاء إحاطة متكاملة للعالم الفكرى وللتراث الحضارى فى خليط متجانس من العلاقات الارتباطية والدلالات المنطقية والقوانين العلمية التى تحكم الوجود السياسى .

الإجابة عن هذا التساؤل تفترض علمية تبويب لمجموعة من التساؤلات تنتهى بتقديم إطار متكامل للفكر السياسى الإسلامى يستجيب مع ذلك التعريف الذى حددناه . وعملية التبويب فى الواقع تفترض الإجابة عن مجموعة من الاستفهامات . أو التساؤلات ، والذى سوف نعود له فيما بعد يدور حول المصادر : ما هذه الأصول التى يجب من خلالها أن نتوصل إلى التراث السياسى الإسلامى ؟ لقد سبق أن حددنا ذلك التراث بأنه فكر ونظم وممارسة ، وذكرنا أن الأبعاد الثلاثة تكون كلاً متكاملاً وأن التجريد الفكرى الذى يعد للنظرية السياسية يفترض التعامل مع مصادر التراث فى هذه التطبيقات الثلاثة برغم تعدد أصول كل منها وتميزها ، كذلك لاحظنا أن هذه الآثار البعض منها سياسى والكثير منها غير سياسى .

ومن ثم فإن الخطوة الأولى للإجابة عن هذا التساؤل عملية تجميع لهذه النصوص والآثار فى إطار متكامل من التحقيق التاريخى والتحليل اللغوى لمختلف عناصر ذلك التراث .

المصادر تسمح لنا بأن نصل إلى تحديد المفاهيم . والمفاهيم ليست سوى التعريفات التى كل منها يعبر عن حقيقة معينة : إن المفاهيم ليست ألفاظًا أو مصطلحات . إنها تمثل مجموعة من العناصر التى من خلال خلق التجانس بينها نستطيع أن نصل إلى الحقيقة السياسية . لقد سبق أن رأينا كيف أن كلمة تشريع فى التقاليد الإسلامية على سبيل المثال لا تعنى ذلك المدلول المتوارث فى نطاق المفاهيم الغربية[٦٢] . الإطار الفكرى هو فى حقيقة الأمر تعبير عن الحضارة أو بعبارة أخرى أكثر دقة تعبير عن الإدراك الجماعى للظاهرة موضع التحليل . رأينا أيضا كيف أن مفهوم التوازن فى الخبرة الإسلامية ينطلق من فكرة الفصل بين سلطة الإفتاء والسلطة القضائية ، نموذج آخر يعكس مفاهيم ذاتية لا نستطيع أن نصل إلى تحديد دلالتها إلا إذا حاولنا أن نجرد التراث الإسلامى فى شكل علاقات ارتباطية تتفاعل وتتحدد بالحقائق الفكرية .

وهذا يقودنا إلى خطوة ثالثة : عقب تحديد المصادر والمفاهيم يتوجب علينا صياغة المشكلة أو المشكلات السياسية التى تعين على المجتمع الإسلامى أن يواجهها . إن كل

مجتمع عاش خبرة معينة، والخبرة هى مجموعة مشكلات وصعوبات اصطدم بها فى تطوراته المتلاحقة وكان عليه أن يتخطاها بشكل أو بآخر(٦٣)، لا يعنينا النجاح الذى قد يكون جزئيّا بل ولا يعنينا الفشل مهما كان كليًا. إن نقطة البداية التى يجب أن يقف إزاءها المفكر هى كيف أن كل خبرة لها مشكلاتها، وأن مشكلات كل مجتمع لا تعكس نفس الطبيعة ولا نفس الخصائص التى تتفاعل معها الخبرات الأخرى(٦٤). وقد يطرح الباحث بهذا الخصوص التساؤل : ما المراد بكلمة مشكلة سياسية ؟ الإجابة عن هذا السؤال تمثل أعقد المسائل التى يثيرها الفكر المعاصر. وعلى الرغم من ذلك فإن منطلق بناء التنظير السياسى لا بد وأن يجعل من التعريف بالمشكلة السياسية الأساس الفكرى الأول لعملية التجرد المرتبطة بالوجود السياسى. وبغض النظر عن الإجابة عن هذا التساؤل فإن علينا أن نتذكر أن عملية التحليل السياسى لم تعد تستطيع أن تسمح بجعل الوحدة النهائية التى يدور حولها التأمل الفكرى سوى دراسة الموقف بأبعاده وعناصره. والموقف السياسى هو اصطلاح يمكن أن يوصف بأنه ترجمة أكثر اتساعًا وأكثر واقعية وأقل تجردا وأقل دقة وتحديدًا من كلمة مشكلة سياسية.

وهكذا يتعين علينا أن نطرح هذا التساؤل إذا أردنا بناء نظرية سياسية إسلامية : ما المشكلات التى واجهها المجتمع السياسى الإسلامى ؟ وكيف نوضح تلك المشكلات ابتداء من الواقع التجريبى ثم من خلال المعالجة الفكرية فى آن واحد ؟ مما لا شك فيه أيضًا أن المشكلات التى واجهها المجتمع الإسلامى تختلف وتتنوع تبعًا للمرحلة التاريخية، فعقب وفاة الرسول كانت المشكلة الإسلامية هى بناء نظام التعامل المتعلق بالاختيار. ثم جاءت عقب ذلك مشكلة أخرى تدور وتنبع من فكرة التطور الكمى والكيفى للجماعة إزاء النظم السياسية المتوارثة والتقليدية(٦٥)، عصر معاوية برغم كل ما يمكن أن يوصف به من تعسف أو خروج على التقاليد الأولى يتضمن مواجهة لمشكلة أخرى وهى بناء الدولة الإسلامية، هكذا تتعاقب المشكلات تبعا لكل عصر ولكل مرحلة من مراحل التطور السياسى.

ولا يجوز لنا أن نتصور أن الشعور بحقيقة هذه المشكلات ينبع فقط من التحليل السياسى العصرى الذى استطاعت التقاليد العلمية الحديثة أن تحيط به فكرة التنظير

المشكلات المتباينة، وبوعى واضح وقدرة تنظيرية لا موضع للشك فى أصالتها . ولنذكر على سبيل المثال مؤلف «الفرق بين الفرق» الذى يعود إلى القرن الخامس الهجرى للبغدادى، والذى فيه يطرح التساؤل عن حقيقة الخلافات بين مختلف المذاهب الدينية والسياسية وحقيقة العناصر التى برغم الخلافات ترتبط وتقرب بين الفرق والملل التى انتهت بتجزئة وتفتيت الجماعة الإسلامية(٦٦) .

يرتبط بهذه التساؤلات الثلاثة ما سبق وطرحناه باسم مشكلة القيم أو نظام القيم السياسية الإسلامية فى التراث الإسلامى . المجتمع الإسلامى ككل مجتمع آخر عرف مجموعة معينة من القيم جعلها محور وجوده ومصدر تميزه الحضارى، القيم السياسية ليست مجرد مبادئ، إنها تنظيم تصاعدى للعلاقة بين الأخلاقيات العامة والأخلاقيات الخاصة ثم موضع كل منها فى ذلك الهرم المتجانس من المثاليات الاجتماعية . ولنذكر على سبيل المثال أهم القيم التى عرفتها التقاليد الإسلامية : العدالة، المساواة، سيادة التشريع، الأصل الإرادى للسلطة، مبدأ الشورى .

فقط عقب ذلك نستطيع أن ننتقل إلى تأصيل وبناء النظرية السياسية الإسلامية حيث يكون التحليل قد أضحى يسير فى بعد فكرى انطلاقًا من التجريد الفلسفى للمدركات السياسية وابتداء من تلك الأسماء الضخمة التى يمكن القول بأنها أعمدة الفكر السياسى الإسلامى أى الفارابى وابن سينا وابن رشد ثم الغزالى وابن خلدون وابن تيمية، ولكل منهم أتباعه وحواريوه وقد طعم كل ذلك بالجزئيات الحركية والتصورات والمفاهيم المتداولة، فقط هذا التحليل يصير قادرًا على تحقيق عملية التجرد الفكرى العلمى المطلق من خلال بناء علاقات ارتباطية ترتفع إلى مستوى قوانين السببية فى تفسير مختلف جزئيات الوجود السياسى .

ليس هدفنا من طرح هذا السؤال سوى أن نحدد بعض المنطلقات العامة التى تسوِّغ الاهتمام بالتراث وكيفية تأصيل مدخل علمى لبناء النظرية السياسية الإسلامية . نقل المفاهيم الإسلامية فى صفائها وحقيقتها إلى لغة العصر لا يمكن أن يتحقق إلا عقب بناء

النظرية السياسية الإسلامية؛ لأن هذا البناء وحده هو الذى سوف يخلق ذلك التكامل الذى يمثل خاتمة المطاف فى الفضول التاريخى ونقطة البداية فى التعامل الحركى مع التراث الإسلامى (٦٧). قبل أن نطرح معنى هذه الملاحظة علينا أن نتذكر بعض الحقائق :

١- تبويب الفكر السياسى الإسلامى يجب أن يجيب عن استفهامات معينة سبق أن ذكرنا بعضها وركزنا حول أحدها وهو القيم السياسية، ولكن علينا أن نضيف مجموعة أخرى من الحقائق يجب أن نقدم بخصوصها التصور الكامل فى التقاليد والتراث الإسلامى : نظرية الدولة، تفسير ظاهرة السلطة، شروط القائد وخصائص القيادة السياسية، أنواع الحكومات وصور النظم السياسية، ليست سوى أهم البنود التى يندرج تحت كل منها كثير من الجزئيات .

٢- على أننا نسرع بملاحظة أنه برغم تسيب مصادر الفكر السياسى الإسلامى وعدم تكاملها التوثيقى والتبويبى بعد ـ وهذه إحدى الوظائف التى نسعى إلى القيام بها - فى إطار فكرى واحد، فإنه هذا التراث ومع وحدته التى سبق وأبرزناها يتضمن من العناصر ما يسمح بأن يقدم كثيراً من الإجابات .

أ- فإذا وقفنا مثلاً إزاء ظاهرة السلطة استطعنا من خلال تحليل الأصول السياسية الإسلامية أن نقدم على الأقل تصورات ثلاثة : النظرية العقدية ويقدمها لنا الفارابى، نظرية التطور القبلى ونستطيع أن نجد تحليلاً كاملاً لها لدى الغزالى، نظرية العصبية وإيناعها يصل إلى القمة لدى ابن خلدون، بل نستطيع أن نضيف إلى ذلك نظرية البطولة السياسية كما يطرحها ابن رشد (٦٨) .

ب ـ ولا يقل هذا التعدد والتنوع عندما ننتقل إلى وظيفة الدولة بمعنى الأهداف التى يجب أن تسعى الإرادة السياسية إلى تحقيقها من خلال الأداة النظامية؛ فالفارابى يدافع عن نظرية العدالة، والماوردى يجعل مبدأ الدفاع عن العقيدة محور الحركة السياسية للدولة والمسوِّغ لوجودها والمسيطر على أهدافها، ويأتى ابن أبى الربيع فى كتابه سلوك المالك إذ ينقلنا إلى مبدإ آخر وهو تحقيق السلام والطمأنينة .

ج - فإذا انتقلنا إلى المشكلة الأخرى المتعلقة بصور الحكومات وجدنا أن هذه الناحية تمتاز بالفقر وعدم الاهتمام، وبرغم أن ذلك يبدو لأول وهلة علامة من مظاهر التقصير والنقص الفكرى فإنها فى الواقع منطقية مع طبيعة الحضارة الإسلامية. الحضارة الإسلامية تنبع من مفهوم الكفاحية والوظيفة العقائدية، ومعنى ذلك أنها لا بد وأن ترى فى نظامها السياسى - وبغض النظر عما يمكن أن يعيبه - المثل الأعلى لنموذج الممارسة . هذه الحقيقة برزت واضحة فى الفقه الرومانى، وبرغم أن النموذج الرومانى لم يكن تعبيراً عن كفاحية فى العقيدة الدينية - ولنتذكر على سبيل المثال بوليب ومفاهيمه المعروفة بخصوص الدستور المختلط - برغم ذلك فإن الفكر الإسلامى لم يترك هذه الناحية وأعطاها عناية مهمة من منطلق تاريخى، ولعل ابن خلدون خير من يجيب عن الاستفهامات المتعلقة بصور الحكومات(٦٩) . ولنتذكر بهذا الخصوص بعض النماذج من فكره السياسى، فهو أولاً يدرس نظرية المناخ السياسى، الأمر الذى يسمح له بمعالجة العلاقة بين الإقليم الجغرافى بخصائصه والنظم السياسية بمتغيراتها، وهو من هذا المنطلق يصل إلى خلق علاقات ارتباطية بين البداوة والحرية من جانب والزراعة والنظم الاستبدادية من جانب آخر بحيث يكاد يعيد إلى الذهن لغة مونتسكيو وبعض النظريات الجرمانية مما أسماه الفقه المعاصر بنظرية الاستبداد الشرقى، ثم هو ينطلق فى تحديد العلاقة بين الكون الكلى والجزئيات التى منها يتكون ذلك الكون أو السلوك القومى على أنه أحد متغيرات السلوك السياسى، وهكذا يعرف المصرى بأنه حزين متشائم، والسودانى بأنه سعيد فرح بنفسه، والجزائرى على أنه شجاع مغامر(٧٠) . فى جميع هذه الأبعاد التى لم تخضع بدورها للدراسة الكافية والتحليل العميق من خلال متابعة النماذج المختلفة التى قدمها ابن خلدون فى تاريخه الكبير . فإن المفكر العربى يخلق تلك الرابطة الثابتة واللازمة بين الوحدة الجزئية أى المواطن والوحدة الكلية أى الجماعة فى تحليله لنماذج الوجود السياسى فى مقدمته بحيث يخلق الارتباط بين مثالية النظام السياسى الإسلامى والقراءة التجريبية لمختلف النماذج الحكومية للتعامل السياسى .

٣- وليكتمل هذا الإطار لابد وأن نضيف جوهر الوجود السياسى كعلاقة نفسية بين المواطن والسلطة، ما هى طبيعة فكرة الولاء كأحد المميزات الواضحة للتراث الإسلامى

كمفهوم سياسى ؟ سؤال تكاد تستحيل الإجابة عنه فى كلمات موجزة لأنه ينقلنا إلى أعقد مشكلات التحليل السياسى حيث لم تستطع النظرية السياسية فى أقصى تقاليدها المعاصرة أن تصل إلى صياغة ولو مؤقتة، إلى إجابة ولو نسبية، من منطلق علمى لهذا التساؤل[٧١] . فكرة الولاء لم تعرفها الحضارات الكبرى القديمة إلا بمعنى العلاقة الشخصية التى تدور حول التبعية والخضوع، ولا ترتبط بالمفاهيم السياسية أو بالقيم العقيدية، هل الولاء للحضارة ؟ هل الولاء للحاكم؟ هل الولاء للمصلحة ؟ أسئلة كثيرة لا يزال الفقه السياسى يقف منها موقف التردد وعدم القدرة على المناطحة وتخطى العقبات العلمية بخصوص بناء إطار متكامل لتحليل جزئياتها . برغم ذلك فإن متابعة العناصر المختلفة فى التراث الإسلامى وتجميعها فى شكل بنيان متكامل قد يسمح لنا بأن نؤصل هذه الظاهرة بحيث نبنى الإطار الفكرى لمفهوم الولاء، لا فقط كما عرفته وعاشته الحضارة الإسلامية ولكن أيضًا كما يجب أن يجرد فى لغة التنظير السياسى المعاصر، وبرغم أن الحضارة الإسلامية لم يقدر لها المفكر الذى يصوغ ذلك المفهوم، وبرغم أن الفكر المعاصر لم يستطع بعد أن يفسر ظاهرة الولاء بلغة العصر الذى نعيشه .

فلنحدد عناصر هذا الإطار من منطلق فهمنا للتراث الإسلامى :

أولاً: الولاء للأمة وليس للنظام .

ثانيًا: الولاء علاقة تربط المواطن بالأمة؛ ولذلك هى تربط المسلم كما تربط غير المسلم طالما كان هذا الأخير يعيش فى داخل تلك الأمة .

ثالثًا: الولاء لا يتعارض مع الثورة أو مقاومة الطغيان، بل إن الاستجابة إلى الثورة ورفض الطغيان هو تأكيد لعلاقة الولاء .

رابعًا: الولاء لا يعنى الإكراه ولا يقبله : لا إكراه فى الدين .

٤- مفهوم الولاء يقودنا إلى ناحية أخرى هى المحور الحقيقى الذى تدور حوله عملية الصياغة الفكرية لمؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع : النظرة السلوكية للوجود السياسى. ليس هذا موضع تعريف كلمة السياسة[٧٢] أو استخدام الاصطلاح المرتبط

شهاب الدين بن أبى الربيع فى هذه الدراسة جعل منطلقه فى تحليل العلاقة بين الحاكم والمحكوم هو الظاهرة السلوكية بمعنى خصائص التعامل مع الموقف، سواء كان ذلك التعامل صادراً من السلطة، أو فى مواجهة السلطة. النظرية السياسية الإسلامية بهذا الخصوص تملك تراثًا ضخمًا لم يقدر له بعد أن يخضع لتحليل علمى أو لتجميع وثائقى. فلنكتف مؤقتا بأن نطرح بعض الأبعاد التى تثيرها هذه الخبرة تاركين التفصيل لموضعه بصدد التعليق على هذه النقطة موضع التحليل :

أولاً: نظرية التعامل النفسى وأهمية المتغير المعنوى فى تحليل وفهم الظواهر الاجتماعية. برغم أن علم النفس الإسلامى لم يكتب بعد، فإن العودة إلى النصوص والتقاليد المرتبطة بالتراث الإسلامى لا بد وأن تطرح الكثير من الاستفهامات(٧٣)، وتبدو دلالة هذه التساؤلات عندما ندخل المقارنة بين التراث العربى والتقاليد الكاثوليكية. فالإطار الفكرى للتعاليم الكنسية ما كان يسمح بأن يجعل من المتغيرات النفسية أى محور للتفاعل مع الحركة البشرية، إن الروح هى المصدر وإليها ـ وفقط من منطلقها ـ لا بد من العودة لتفسير جميع مظاهر الحركة البشرية. على العكس من ذلك فإن التراث الإسلامى، وبرغم أنه لا يزال فى حاجة إلى دراسة علمية جادة، يؤكد كيف أن العلاقة بين التكوين العضوى والأبعاد النفسية هى عملية تفاعل حيث الاستقلال بين المتغيرات لا يمنع من وحدة الظاهرة. وهكذا يصل علماء الإسلام إلى تأصيل ما يسمونه «الطب الروحانى» الذى هو أسلوب من أساليب «العلاج والتطبيب». الأسماء بهذا الخصوص كثيرة لا حصر لها. فلنذكر على سبيل المثال الإمام «فخر الدين الرازى» الذى قدم لنا ما نستطيع أن نسميه بنظرية «أنماط الشخصية» فى كتاب له مشهور بعنوان «الفراسة»، ونستطيع أن نضيف أيضًا عالما آخر سبقه بثلاثة قرون وهو «أبو بكر الرازى» صاحب مؤلف مشهور بعنوان «الطب الروحانى»، ابن خلدون يذكرنا بعالم ثالث وهو «المسعودى»، الإمام ابن سيرين ترك لنا بدوره مؤلفه المعروف باسم «منتخب الكلام فى تفسير الأحلام»، جميعها تعبيرات عن أهمية

التعامل النفسى فى فهم العلاقة بين المواطن والجماعة، بل وتصور إمكانية نقل الفرد من الحالة المرضية إلى الحالة الطبيعية من منطلق التعامل مع العنصر المعنوى للوجود الإنسانى، مفهوم الرياضة النفسية أخضعه أكثر من فقيه واحد لتأصيل كامل لا تسمح لنا طبيعة هذه الدراسة بالتفصيل فى جزئياته(٧٤) .

ثانيًا: نظرية التدبر السياسى بمعنى خلق نماذج التعامل مع المستقبل والتى تمثل أقصى أنواع التقدم المعاصر فى التحليل الاجتماعى. مفهوم التدبر فى حقيقة الأمر يعنى تصور المستقبل انطلاقًا من الحاضر والماضى على أنه امتداد لهما وبناء خطة للتعامل مع المستقبل، بحيث لا يؤخذ الفرد على غرة وبحيث تصير إحدى وظائف الحاكم أن يعد نفسه لجميع احتمالات التطور من منطلق القدرة والفاعلية(٧٥) . مؤلف ابن أبى الربيع نموذج واضح للتعبير عن الاهتمام بهذا البعد من أبعاد الوظيفة القيادية، وبرغم أنه قد يبدو لأول وهلة أن هذا ليس جديدا فى تقاليد الممارسة السياسية فإن الواقع أن استقبال هذا المفهوم فى تأصيل التحليل السياسى لا يعود إلى أكثر من نهاية القرن التاسع عشر، ولعل نظرية الدولة الحارس التى سيطرت على الفكر السياسى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هى التى ساهمت فى خلق الإطار الفكرى الذى منع من تأصيل نظرية التدبر السياسى عقب الثورة الفرنسية .

ثالثًا: النظرية السلوكية بمعنى النماذج المختلفة للعلاقة بين المنبه أو الوقائع المستقلة عن الإرادية والفرد أو الحقيقة البشرية فى تعاملها مع المنبه(٧٦) . السلوك كظاهرة مستقلة تعنى تفاعلاً بين الوجود الفردى وما يحيطه من متغيرات اجتماعية هو أحد خصائص الفكر الإسلامى، سبق أن ذكرنا اسم المسعودى الذى طرح التساؤل : لماذا التباين السلوكى ؟ وأجاب بأن الفارق المتحكم فى تفسير الخلافات السلوكية يعود إلى طبيعة الشعوب من حيث تركيبها العضوى. على عكس ذلك الفارابى والغزالى حيث العلاقة بين السلوك والوسط الاجتماعى تصير علاقة مركبة يتدخل فى صياغتها أكثر من متغير واحد، ثم يأتى ابن خلدون فينقلنا إلى مستوى أكثر تقدمًا من حيث البناء

التنظيرى للعملية السلوكية، وبحيث يمكن القول بأنه وضع الأصول الأولى لما يسميه الفقه المعاصر نظرية "الطابع القومى للشخصية" (٧٧).

رابعا: نظرية الدعوة بوصفها أسلوبًا من أساليب التعامل مع النفس البشرية. مما لا شك فيه أن التعامل مع العنصر المعنوى هو أحد عناصر الطب الروحى، ولكن المقصود بذلك التطبيق هو نقل النفس الفردية من الحالة المرضية إلى ما ينفى تلك الحالة، وهو يكاد يعيد إلى الذهن مفاهيم التحليل النفسى فى تقاليد فرويد. ولكن الذى نعنيه بنظرية الدعوة هو التعامل الجماعى بقصد التحويل العقائدى والاستيعاب المذهبى(٧٨). التقاليد المعاصرة تعرف ما يسمى بالدعاية التى فى حقيقتها نوع من الإثارة النفسية بقصد تطويع الإرادة الفردية إلى موقف ما كان يصل إليه الفرد لو ترك لمنطقه الذاتى. الدعاية بهذا المعنى هى نوع من التشويه الذى قد يصل إلى حد الكذب وقد يقتصر على مستوى الإثارة المخططة بدراية معينة. التراث الإسلامى عرف أسلوبًا آخر من أساليب الإقناع السياسى: الدعوة. هذا الأسلوب يقوم على أساس خلق الإقناع والاقتناع من منطلق الحقيقة وبلغة الإيمان. إنه تعميق لعلاقة الولاء الدينى فإذا بها تتسع أفقيًا ورأسيًا لتضم وتحتوى على عناصر المساندة والتأييد المرتبطة أيضا بعنصر التعامل مع السلطة. هذا المفهوم يقودنا إلى صميم علم الاجتماع الدينى الذى يمثل بدوره أرقى وأعقد ما استطاع أن يطرحه الفقه المعاصر بخصوص التحليل الاجتماعى. التراث الإسلامى بهذا المعنى هو النماذج التى لا حصر لها. وقد يبدو للذهن أن النموذجين الجديرين بإثارة الاهتمام هما فقط الدعوة العباسية والحركة الفاطمية. على أن الواقع أن العودة إلى كتابات المعتزلة تقدم لنا بهذا الخصوص تراثًا جديرًا بالاهتمام. ولنذكر على سبيل المثال كتاب «الدعوة» الذى ذكره «ابن النديم» فى الفهرست ونسبه إلى «واصل بن عطاء»، والذى يعود إلى نهاية القرن الأول الهجرى. وقد يكون أكثر أهمية من الناحية العلمية تحليل مفهوم الدعوة فى حركة القرامطة الذى نقله إلينا «النويرى» فى «نهاية الأرب» وهى موسوعة لم يتكامل نشرها وتحقيقها بشكل علمى برغم أهميتها وبرغم إمكانية الوصول إليها(٧٩).

هوامش الفصل الأول:

(١) انظر المراجع الأساسية فى تناول تاريخ الفكر السياسى الإسلامى، وقد استخدمت فى عرضه الكليات العلمية المعاصرة بصفة خاصة .

- Lambton , "Islamic Political Thought" , in : SCHACHT , Borsworth , The Legacy of Islam , 1974 , pp. 423-424 .
- Watt , Islamic Political Thought , 1968 ;
- Gardet , La Cité Musulmane , 1954 , p. 32 ;
- Williams , Themes of Islamic civilization , 1971 , pp. 371-373 .

(٢) انظر : حامد ربيع، التعريف بعلم السياسة، ١٩٨٠، ص ٥٤ وما بعدها .

(٣) قارن :

- Lambtion , "uis Custodie Custodes" , in : Studi a Islamica , vol . v ,1956 , . 125.
- Laoust , La Politique de Gazàli , 1970 , p. 382.
- Macdonald , development of Muslim Theology : Juresprudence and Constitutional Theory , 1903 , p. 39 .

(٤) انظر :

- Omodeo , Il Senso Della Storia , 1948 , p. 406 .

(٥) تفاصيل هذه النماذج نصوغها من منطلق تنظيرنا التاريخى للوجود السياسى ونماذجه، يستطيع أن يجدها القارئ فى :

- حامد ربيع، نظرية القيم، محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٦م، ص ٤٧ ومابعدها .

(6) Hammond , City State and World State , 1951 , p. 40 .

(7) Scullard , roman Politics , 1951 , p. 91 .

(8) Rabie , "Homo Politics" , in : Liberatas , vol. 1 , 1966 , p. 174 .

(٩) أحد الفصول التى لا تزال فى حاجة لأن تكتب، يدور حول المقارنة بين النظم السياسية وتطور الأدارة الحكومية بصفة عامة بين فارس وأثينا وروما . انظر أيضا :

- Prelot , Historie de I dées Politiques , 1970 , p. 19 .
- Mosse , La fin de le Démocratie A Thénienne , 1962 , p. 434 ;
- Par Kinson , "L' evolution de la Pensée Politique" , vol. 1 , 1964 , p. 81 ;
- Smith , Early Man , His Origin , Development and Culture , 1931 , p. 121 .

(١٠) انظر كذلك ، ومن منطلق مختلف من حيث تحليل أصول العنصرية السياسية :

- Arender , The Origins of Totalitarianism , 1966 , p. 118 ;

• Lockard , Race Policy , in : Greenstein , Polsby , Policies and Policymaking , 1975 , p. 241 ;
• Isacs , "Color in World Affairs" , in : foreign Affairs , 1969 , p. 235 .

(١١) انظر بصفة خاصة :

• Kohn , L' idea del Nazionalismo nel suo Sviluppo Storico , 1956 , p. 551 ;
• Hayes , The Historical Evolution of Modern Nationalism , 1948 , p. 119 ;
• Deutsch , Nationalism and Social communication , 1953 , p. 23 ;
• Locas , Nationalisme et Droit , 1954 , p. 87 .

(١٢) انظر : حامد ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة)، سلوك المالك فى تدبير الممالك لشهاب الدين بن أبى الربيع (القاهرة : دار الشعب، ١٩٨٠م)، ص ١٦ .

(١٣) قارن كيف لا يتناول الفقه حتى الآن هذه النواحى بما تفرضه من اهتمامات وتعمق فى المفاهيم :

• عبد الكريم عثمان، النظام السياسى فى الإسلام، ١٩٦٨م، ص ٢٧ وما بعدها؛
• محمد سليم العوا، النظام السياسى للدولة الإسلامية، ١٩٧٥م، ص ١٠١ وما بعدها؛
• عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ١٩٧٧م، ص ١٠٦ وما بعدها؛
• عبد الحميد متولى، نظام الحكم فى الإسلام، ١٩٦٦م، ص ٦٥٧ وما بعدها؛
• صبحى الصالح، النظم الإسلامية، ١٩٦٥م، ص ٥٩١ وما بعدها؛
• محمد فاروق النبهان، نظام الحكم فى الإسلام، ١٩٧٤م، ص ١٢٧ وما بعدها .

(١٤) تحليل المفاهيم من منطلق التنظير السياسى، يجدها القارئ فى :

• حامد ربيع، نظرية القيم، محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٦م، ص ١٢٣ وما بعدها .

(١٥) انظر فى تحليل العلاقة الدينية وأبعادها السياسية :

• Douverger , Sociologie de la Politique , 1973 , p. 402 ;
• Prelot , Sociologie Politique , 1973 , p. 246 ;
• Dowse , Hughes , Political Sociology , 1972 , p. 427 .

(١٦) قارن فى التعريف بمفهوم الكفاحية السياسية :

• حامد ربيع، الدعاية الصهيونية، ١٩٧٥، ص ٥٥ وما بعدها .

(١٧) انظر : حامد ربيع، التعريف بعلم السياسة، م. س. ذ.، ص ١٥٦ وما بعدها .

(١٨) انظر : حامد ربيع، نظرية القيم، م. س. ذ.، ص ٦٩ وما بعدها .

(١٩) التفاصيل والمصادر مبوبة تبويبًا دقيقًا فى

• Giovana , "I Totalitarismi" , in : FIRPO Storia delle Idee Politique Economiche e Sociali , Vol. vi , 1972 , pp. 249-319 ;
• Nolte , Le National Socialisme , vol. iii , 1970 , p. 417 .

(٢٠) انظر أيضًا :

• حامد ربيع، التراث الإسلامى ووظيفته فى بناء النظرية السياسية، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٦٧ وما بعدها .

(٢١) نستطيع بخصوص الأولى أن نحيل إلى محاضراتنا المطبوعة بجامعة القاهرة، والتى سبق وأشرنا إليها فى أكثر من مناسبة، وقد صدرت - أيضًا - فى صورة مبسطة فى شكل مجموعة من المقالات فى مجلة منبر الإسلام على مدار عام ١٩٧٣ م.

انظر أيضا :

- حامد ربيع، التراث الإسلامى ووظيفته فى بناء النظرية السياسية، م. س. ذ.، ص ٦٧ وما بعدها .
- الناحية الثانية، تناولناها فى محاضراتنا المطبوعة أيضا باللغة الإنجليزية فى جامعة دمشق :

- Rabie , Pax Islamica , Lectures Delivered at Damascus University , Faculty of Law , 1977 .

- الناحية الثالثة : لم يقدر لنا بخصوصها بعد أن نحدد المفاهيم بشكل واضح ومقنن . انظر أيضًا بصفة عامة :

- Copleston , Medieval Philosophy , 1952 , p. 60 ;
- ID. , A History of Philosophy , vol. II : Medieval Philosophy , 1950 , p. 205;
- Wolff , The A Wakenning of Europe , 1968 , p. 132 .
- Leff , Medieval Thought from St. Augustine to Ockham , 1968 , p. 141 .
- Rescher , "The Impact of the Arab Philosophy on the West" , in : Islam Quarterly , 1966 , p. 3

وبصفة خاصة، يستطيع القارئ أن يجد عرضا سريعا ومحايدا وموجزا فى :

- Watt , The Influence of Islam on Medieval Europe , 1972 , p. 58 ;
- Malvezai , L' islamismo e la Culture Europea , 1956 , p. 179 .

(٢٢) انظر : حامد ربيع، التراث الإسلامى . . . م. س. ذ.، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢٣) انظر : وات، م. س. ذ.، ص ٢٧ .

(24) Daniel , Islam and the West : The Making of an Image , 1960 , p. 117 .

(25) See Easton , A System analysis of Political Life , 1967 , p. 218 .

(26) De Lacharriere , Etudes sur les Théorie Démocratique , 1963 , p. 210 .

(٢٧) أورده أحمد أمين، ضحى الإسلام، جزء أول، ١٩٢٨، ص ٢١٩ وما بعدها .

(٢٨) انظر :

- Rabie , "Servius Tullius et les Origines Historiques de L' impérialisme Romain" in : Al Qanoun Wal Iqtisal , vol. xxxi , 1961 .

(٢٩) قارن :

- Southern , Western Views of Islam in the Middle Ages , 1962 , p. 132 .

(٣٠) انظر : Wittfogel , Oriental Dispotism , 1957 , p. 413 .

(٣١) قارن التحليل الذى يقدمه لنا : Watt , Muhammad at Medina , 1968 , p. 180 .

(٣٢) انظر : Pareja , Islamologia , 1951 , p. 2-3 .

(٣٣) انظر المحاولة الجديدة بالتأمل :

- Levy , The social Structure of Islam , 1962 , p. 271 .

(٣٤) قارن ملاحظتنا فى : حامد ربيع، التراث الإسلامى، م. س. ذ. ، ص ٢١ وما بعدها .

(35) Fazlur - Rahman , Islam , 1968 , p. 294 .

(٣٦) المتتبع لتحليلنا للتراث السياسى الإسلامى، لا بد وأن يلحظ نوعًا من التردد من جانبنا فى تحديد عناصر ومتغيرات الدلالة الوضعية لمفهوم التراث . فى بداية تعاملنا مع هذا الموضوع، كان التمييز بين الفكر والنظم والحركة هو الأساس المطلق لتحديد مقومات التراث . انظر :

- حامد ربيع، التراث الإسلامى ووظيفته، م. س. ذ. ، ص ٢٨ ومابعدها . وفى مرحلة لاحقة، جعلنا التمييز رباعيا، حيث أضفنا ما أسميناه الممارسة السياسية على المستوى الفردى، انظر :
- حامد ربيع، تطور الفكر السياسى، م. س. ذ، ص ١٨٧ ومابعدها .

ونعود اليوم لنجعل من الحركة وتقاليد الممارسة والتعامل فصلاً واحدًا .

انظر فى تفاصيل التفرقة بين الفكر والنظم والحركة :

- حامد ربيع، المرجع السابق، ص ١٨٦ ، وقارن أيضا :
- حامد ربيع، التعريف بعلم السياسة، ص ١٢١١ وما بعدها .

كذلك نلفت نظر القارئ إلى أن هناك مجموعة من التساؤلات يثيرها التنظير السياسى، لم نستطع التعرض لها، فما علاقة الفكر بالنظم ؟ وما علاقة النظم بالممارسة أو الحركة؟

انظر : حامد ربيع، تطور الفكر السياسى، م. س. ذ. ، ص ١٩١ .

(٣٧) انظر وقارن :

- عبد السلام هارون، التراث العربى، ١٩٧٨م، ص ١٤ وما بعدها؛
- Fueter , Storia della Storiografia Moderna , 1970 , p. 534 .

(٣٨) انظر فى بعض ما أثرناه سابقا بإيجاز :

- Wolin , op. cit. , p. 69 ;
- Starr , Civilization and the Caesars , 1954 , p. 203 ;
- Biondi , Il Dritto Romano , 1957 , p. 41 , 245 ;
- Scullard , Roman Politics , 1951 , p. 25 ;
- Frisch , Ciccero's Fight for the Republic , 1946 , p. 63 ;
- Larsen , Representative Government in Greck and Roman History , 1955 , p. 126 ;
- Syme , op. cit. , p. 476 ;
- Boissier , L' Opposition Sous les Césars , 1892 , p. 91 .

وانظر أيضا التفاصيل المنهاجية، وتحليلنا لظاهرة المعارضة الفكرية فى التاريخ السياسى الرومانى :

- Rabie , "Homo Politics" , in : Libertas , 1966 , p. 174 .

(٣٩) انظر : حامد ربيع، سلوك المالك . . . ، م. س. ذ. ، ص ٦٧-٧١ .

(٤٠) انظر فى تفاصيل العلاقة بين إحياء التراث والمعرفة بخصائص الطابع القومى :

- حامد ربيع، التراث الإسلامى، م. س. ذ. ، ص ١٩ ومابعدها . وقارن أيضا :
- Fueter , op. cit. , p. 541 .

(٤١) انظر حامد ربيع، سلوك المالك . . . ، م. س. ذ. ، ص ٧٤-٧٥ .

(٤٢) انظر : حامد ربيع، تطور الفكر السياسى : الفكر الإسلامى وعملية بناء الدولة العصرية، محاضرات غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، العام الجامعى ١٩٧٩ - ١٩٨٠، ص ١-٨ .

(٤٣) قارن Brecht , Political Theory , 1959 , p. 57 .

(٤٤) انظر : طيب تيزينى، من التراث إلى الثورة، الجزء الأول، ١٩٧٦م، ص ١٥٢ .

(٤٥) حامد ربيع، التعريف بعلم السياسة، م. س. ذ. ، ص ٢٣١ ومابعدها .

(46) Watt , Muhammad at Medina , 1956 , p. 222 .

(47) Hersch , Idéologies et Réalité , 1956 , p. 78 .

(48) Rouvier , Les Grandes Idées Politiques , 1973 , p. 330 .

(٤٩) انظر التفاصيل فى : حامد ربيع، المرجع السابق، ص ٢٢٥ وما بعدها .

(٥٠) كلمة المنهاجية المقارنة، واجهناها فى أكثر من موضع، ونحن بصدد تقديم هذه التأصيلات العامة التى ليس لها من هدف سوى تحديد وإيضاح تصورنا حول الوظيفة السياسية لعملية إحياء التراث القومى . وهى كلمة، وبرغم أن تقاليدها ثابتة فى المدرسة القانونية فى تقاليدنا القومية، فإنها عندما تنتقل إلى لغة علماء السياسة تصير رداء مهلهلاً واسعًا يحتضن كل شىء دون أن تعكس أى دلالة محددة .

- انظر بعض ملاحظات لنا بهذا الخصوص فى : حامد ربيع، إطار الحركة السياسية فى المجتمع الإسرائيلى، ١٩٧٨م، ص ١١ ومابعدها .

(٥١) انظر وقارن : Myrdal , Value in Social Theory , 1962 , p. 137

(٥٢) تفسيرنا لنظرية القيم السياسية بهذا المعنى قد عرضناه تفصيلاً فى :

- حامد ربيع، نظرية القيم، م. س. ذ. ، ص ١٣١ وما بعدها؛
- حامد ربيع، التعريف بعلم السياسية، م. س. ذ. ، ص ١٧٦ ومابعدها .

(٥٣) قارن بصفة عامة ملاحظات :

- Burns , Ideas in conflit , 1960 , p. 543 ;
- Mora , Philosophy Today , 1960 , p. 110 ;
- Chevalier , Historire de la Pensée Moderné , Vol. IV , 1966 , p. 663 ;
- Caassirer , La Philosophie des Lumières , 1966 , p. 154 .

(٥٤) انظر :

- Parkinson , L'evolution de la pensée Politique , vol. 1 , 1964 , p. 18 ;
- Prelot , Histoire des Idées Politiques , 1970 , p. 6 ;
- Havens , The Age of Ideas , 1955 , p. 9 ;
- Bowle , Politics and Opinion in the 19th Century , 1966 .

(٥٥) لمزيد من التفاصيل، انظر :

- حامد ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة)، سلوك المالك فى تدبير الممالك (القاهرة : دار الشعب، ١٩٨٠)، ص ٩٨-١٠٨، ص ١١١ .

(٥٦) من بين الظواهر التى يجب أن تثير لدى المسئولين ولدينا القلق ـ والتى يجب أن تدعونا إلى مراجعة للأوضاع القائمة، بل وتفرض على الجامعة الأزهرية ومراكز البحوث الإسلامية أو ما فى حكمهما ـ وظيفة خطيرة ترتبط بتلك البساطة، التى تعود بعض من يتعرض للتراث السياسى الإسلامى أن يتناول بها المفاهيم والمدركات المرتبطة بتقاليدنا الفكرية . والواقع أن هذه التساؤلات لا بد بدورها وأن تطرح وظيفة الجامعات الحضارية فى المجتمع العربى المعاصر .

أول ما نلاحظه هو ذلك الاستخفاف الذى تعود أن يتسلح به أولئك الذين يرون أن من حقهم أن يتعرضوا لهذه المفاهيم المعقدة الكثيرة الحساسية . إن الواحد منهم يعتقد أنه وقد وصل إلى مستوى التدريس الجامعى فى العلوم السياسية على سبيل المثال، وكل ثقافته لا تعدو أن تكون بعض القشور التى جمعها من أحقر الجامعات الكندية - والتى يصفها علماء السياسة فى القارة الجديدة بأنها الريف المتخلف الوحشى الأمريكى - يعتقد أن من حقه أن يتعرض لتراثنا دون علم به، بل هو على قسط من "الصفاقة" بحيث ينسب إلينا ما لا نعرفه . لقد تعود فى تلك الجامعات ليس فقط على الاستخفاف بتراثنا، بل وإتقان فن التسلق والتسلل، فضلاً عن قدرة غريبة على الكذب . هذا الوضع ليس جديداً فى تقاليد المنطقة، وقد سبق أن نبه إليه أكثر من مفكر .

- انظر على سبيل المثال : - محمد حسين، حضارتنا مهددة من الداخل، ١٩٦٣م .
- عبد القادر عودة، الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، ١٩٧٨م؛ وقارن :
- على زيعور، التحليل النفسى للذات العربية، ١٩٧٧ م .

ويقترن بهذا الاستخفاف بالتقاليد القومية وبالتراث الإسلامى إعجاب وتقديس لكل ما هو أمريكى . وهكذا عقب موجة العبادة للحضارة الأوروبية، حلت موجة الخنوع إزاء حضارة رعاة البقر . والواقع أن تاريخ الفكر السياسى عامر بهذه النماذج الضعيفة، حيث بريق النجاح يمنع من رؤية الحقيقة فى العصور القديمة، عرفنا بوليبوس الذى نسى عظمة آبائه اليونانيين، وراح يسبح بحضارة القوة والغطرسة الرومانية، بل ودعا الشعوب الأخرى لأن تقبل طواعية على الخضوع للسيادة الرومانية لأن هذا أعظم ما يمكن أن تصبو إليه .

انظر التفاصيل فى :

- Von Fritz , The Theory of the Mixed Constitution in antiquity , 1958 , p. 155 ;
- Syme , The Roman Revolution , 1956 , p. 365 ;
- Cuntz , Polylius und Sein Work , 1902 , p. 93 ;
- Taylor , Party Politics in the Age of Caesar , 1949 , p. 153 .

برغم ذلك، فإن المأساة التى نعيشها أكثر بعدا وأكثر خطورة . ليست المشكلة هى إعجابا بحضارة، أو تقديسًا لأسلوب فى الحياة، أو تبعية مصلحية لسياسة فرض نفوذ استعمارى ولو مقنعًا، إنها أيضا عملية غسل مخ جماعى لأمة كاملة من خلال بث السموم الفكرية بتخطيط دعائى معين من جانب أفراد فى أغلب الأحيان على غير وعى حقيقى بالوظيفة التى يؤدونها، ويدعم من ذلك ليس فقط بريق السلطة وشهرة المال، بل وكذلك حقيقة لا نستطيع أن نناقش فى صحتها . التقدم العلمى الذى استطاعت القارة الأمريكية أن تحققه فى أرضها ومن خلال جامعاتها .

انظر لنا، حيث يجد القارئ مصادر أخرى فى نفس الدلالة :

- حامد ربيع، إطار الحركة السياسية فى المجتمع الإسرائيلى، ١٩٧٨م، ص ١١ هامش رقم ١؛
- حامد ربيع، الحرب النفسية فى المنطقة العربية، ١٩٧٤م، ص ٢٤٧ :
- حامد ربيع، تأملات فى الصراع العربى الإسرائيلى، ١٩٧٦م، ص ٤٠ .

(٥٧) انظر وقارن :

- Wolin , Politics and Vision , 1960 , p. 29 ;
- Gerth , Mills , From Max Weber : Essays in sociology , 1958 , p. 77 ;

• Hertz , The Liberal Traditio in America , 1955 , p. 6 ;
• Vianc , Locke : Dal Razionalismo all , Illuminismo , 1960 , p. 321 ;
• Talmon , Political Messianism , 1960 , p. 505;
• Mukerjee , The Philosophy of social Science , 1960 , p. 128 ;
• Heilperin , Le Nationlisme ꞓconomique , 1963 , p. 163 ;
• lowith , From Hegel to Nietzsche , 1967 , p. 173 ;
• Mondolfo , La Compernsione del Soggetto Umano Nell , Antichita Classica , 1958 , p. 17 ;
• Snell , Die Entdeckung des Geistes , 1951 , p. 172 ;
• Strauss , On Tyranny , 1948 , p. 17 ;
• Foss , Psychology and Religion , 1973 , p. 33 ;
• Berger , The Social Reality of Religion , 1967 , p. 88 ;
• Neuman , An Essay on the Development of Christian Doctrine , 1973 , p. 272 ;
• Forster , Christentum und Democratischer Sozialismus , 1960 , p. 65 ;
• Abraham , Origins and Growth of Sociology , 1973 , p. 431 ;
• Der Leeuw , Phenomenologie der Religion , 1956 , p. 179 ;
• Gusdorf , Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale , vol.I , 1966 , p. 240 ; vol. II , 1964 , p. 214 , vol. vI , 1973 , p. 429 ;
• Cusimanc , Stato Etico e Democratico , 1955 , p. 33 .

انظر كذلك :

• حامد ربيع، تطور الفكر السياسى، م. س. ذ. ، ص ٢٧ وما بعدها .
• محمد جلال شرف، على عبد المعطى، الفكر السياسى فى الإسلام، ١٩٧٨م، ص ١٩٣ .
• أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث، ١٩٧١م، ص٢٢ .
• فاضل زكى محمد، الفكر السياسى العربى الإسلامى، ١٩٧١م، ص ٢٨٦ .

(٥٨) المصادر يستطيع أن يجدها القارئ فى :

• حامد ربيع، علم السياسة عن طريق النصوص، ١٩٦١م، ص ١٧٧ وما بعدها .
• حامد ربيع، تطور الفكر السياسى، م. س. ذ. ، ص ٢٧ وما بعدها .
• حامد ربيع، سلوك المالك . . . ، م. س. ذ. ، هامش ص ٢١٣-٢١٥ .

(٥٩) انظر : حامد ربيع، تطور الفكر السياسى، م. س. ذ. ، ص ١١-١٤ .

(٦٠) أورده : عبد الجبار الجومرد، أبو جعفر المنصور، م. س. ذ. ، ص ٢٢٩ وما بعدها .

• انظر أيضًا وقارن :
• عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، م. س. ذ. ، ص ٥٨٩ وما بعدها . وانظر كذلك المصادر التى أوردها فى ص ٥٩١ هامش رقم ٣ .

(٦١) انظر عرضا دقيقًا فى :

• Bigo , La Doctrine Sociale de L' Eglise , 1965 , p. 268 .

• jean , Moulin , L' Etat et le Citoyen , 1956 , p. 362.

• Guardini , Royaume de Dieu et Liberté de L' Homme , 1960 , p. 49.

• Moines de Solesmes , La Paix Interieure des Nations , 1962 , p. 136.

(٦٢) انظر : حامد ربيع، سلوك المالك . . ، ص ١١٢ .

(٦٣) قارن ما أورده :

• Lambton , op. cit. , p. 416 ;

• Dawood , A comparative Study of Arabic and Persian Mirrors for Princes from the Second to the Sixth Century A.H. , Unpublished Ph.D. Thesis , London University , 1965 .

(٦٤) ولنقارن على سبيل المثال الحضارة الرومانية بالتقاليد الإسلامية، الأولى كانت مشكلتها الحقيقية أو على الأقل إحدى المشكلات الخطيرة هى ظاهرة التعدد النظامى . على العكس من ذلك، فإن التصور الإسلامى كان يفرض التعدد، وهكذا انتهى التطور الأول بتقنيات "جستنيان"، بينما رفض التاريخ الإسلامى أى محاولة لوضع حد لتعدد المذاهب الفقهية، حتى إنَّ خطاب ابن المقفع المعروف باسم "رسالة الصحابة" ذهب دون صدى . انظر :

• أحمد أمين، ضحى الإسلام، جزء ثانى، ١٩٣٨م، ص ٢١٤ ومابعدها .

• قارن لنا :

• Rabie , "La Concezione Antiformalistica e lo Sviluppo del Diritto Positivo nel Sistema Musulmano , in atti Primo Congresso Diritto Comparato" , vol. 1 , 1953 , p. 524 .

(٦٥) قارن : أحمد أمين، فجر الإسلام، ١٩٤١، ص ٢٧٦ وما بعدها .

(٦٦) انظر : البغدادى، الفرق بين الفرق، ، ص ٨، ص , ٢٢٠

• هاشم حسن فرغل، نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، ١٩٧٢م، ص ٢٦٧؛ قارن أيضًا :

• Schacht , Borsworth , The Legacy of Islam , 1974 , p. and What's After it.

(٦٧) ولعل هذا يقودنا إلى تاريخ التجديد الفكرى للتراث الرومانى، وكيف بدوره قاد إلى بناء علم السياسة فى التقاليد الغربية . وبرغم أن هذه الصفحة لا تزال مجهولة أو مجهلة بفضل ما يسمى بـ «علم السياسة الأمريكى»، فإن أى محاولة لفهم حقيقة البناء التجريدى للتأمل السياسى كتعامل علمى مع ظاهرة السلطة لا تنبع من تطور المدرسة التاريخية الألمانية خلال القرن التاسع عشر هى عبث لن يؤدى إلا إلى عدم فهم حقيقة الاتجاهات الفكرية المرتبطة بتأصيل وفهم ظاهرة السلطة فى التقاليد الغربية . انظر التفاصيل فى :

• Cassirer , Stora della Filosofia Moderna , Vol. IV , 1958 , p. 394 .

(٦٨) انظر ملاحظات :

• Quadri , La Philosophie Arabe , p. 314 ;

• Muller , Philosophie und Theologie von Averroes , 1875 , p. 119 ;

• Afnan , Avicenna : His Life and Works , 1958 , p. 162 .

(٦٩) حامد ربيع، تطور الفكر السياسى، م. س. ذ.، ص ٣٧٦ .

(٧٠) حامد ربيع، مقدمة العلوم السلوكية، ١٩٧٣م، ص ٣٣ وما بعدها .

(٧١) لا يزال الفقه السياسى حتى هذه اللحظة قاصراً عن أن يؤصل لنا مفهوم الولاء كظاهرة سلوكية على مستوى الفرد أو الجماعة . انظر محاولاتنا فى :

- حامد ربيع، علم السلوك، محاضرات كلية الاقتصاد، جزء ثالث، ١٩٧٣، ص ١٩٧ ومابعدها .

(٧٢) حامد ربيع، التعريف بعلم السياسة، م. س. ذ.، ص ٩٩ ومابعدها .

(٧٣) انظر ما يصلح مادة للتأمل، رغم عدم علمية العرض والتحليل :

- حسن محمد الشرقاوى، نحو علم نفس إسلامى، د. ت.، ص ٢٨ .

وقارن كذلك ملاحظاتنا فى :

- حامد ربيع، سلوك المالك، ص ٢٣٥ وما بعدها .

(٧٤) انظر : ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق : أحمد فؤاد الأهوانى، ١٩٥٢، ص ٥٧ ومابعدها، ص ١٥٢ وما بعدها .

(٧٥) ظاهرة التدبر السياسى موضع عناية خاصة فى فقه السياسة الخارجية، كذلك، فهى تختلط بما يسمى علم المستقبليات . انظر :

- حامد ربيع، نظرية السياسة الخارجية، م. س. ذ.، ص ٧١ وما بعدها .

وقارن أيضاً فى الفقه الأمريكى :

- Bauer , Gergen , The Study of Policy Formation , 1968 , p. 149 ;
- Merkl , Modern Comparative Politics , 1970 , p. 384 ;
- Rothstein , "Planning , Prediction and Policy Making" , in : foreign Affairs , 1972 , p. 159 ;
- Burdeau , Traité de Science Politique , vol.VIII , 1974 , p. 376 , n. 2 .

(٧٦) نلفت نظر القارئ إلى تطورنا الفكرى بخصوص تحليل العملية السلوكية . من المعروف أن الفقه المعاصر تتقاسمه مدرستان : الأولى قدمت للثانية . فالمدرسة التقليدية التى تعود بأصولها إلى أفكار «بافلوف» تحدد السلوك بأنه علاقة بين منبه ورد فعل . ثم تأتى المدرسة الأكثر حداثة، والتى يقود إليها التحليل السياسى على وجه الخصوص، فتجعل العلاقة بين منبه وجسد ورد فعل .

وقد ظل تفسيرنا للظاهرة السلوكية ينبع ويتحدد بهذا الفقه حتى أربعة أعوام مضت .

- انظر : حامد ربيع، مقدمة فى العلوم السلوكية، ١٩٧٣م، ص ٤٤ وما بعدها .

على أننا فى مرحلة لاحقة، أدخلنا عنصراً رابعًا، وجعلناه يتوسط بين الجسد ورد الفعل، وهو التفاعل . ولم يعد يكفى فى تصورنا الحديث عن التفاعل على أنه لا بد وأن يحدثه ارتطام المنبه بالجسد، بل هو متغير مستقل . هذا الاستقلال سمح لنا بتمييز ما أسميناه السلوك المركب complex behaviour انظر :

- حامد ربيع، علم السلوك، م. س. ذ.، ص ١٧ وما بعدها .

(٧٧) انظر المصادر التى أوردناها فى مقدمة فى العلوم السلوكية، م. س. ذ.، ص ١٤٠ .

(٧٨) حامد ربيع، الدعاية الصهيونية، م. س. ذ.، ص ٢٥ ومابعدها .

(٧٩) أورده : عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، الجزء الثانى، ١٩٧٢، ص ١٥٢ وما بعدها . انظر كذلك ملاحظات العالم المصرى، ص ١٨٣-١٨٤ .

الفصل الثانى

التراث السياسى الإسلامى

المصادر والنماذج الحضارية

المبحث الأول

مصادر الفكر السياسى الإسلامى

يبدو للوهلة الأولى - ونتيجة تراكمات فكرية معينة ـ أن قضية المصادر من ناحية قضية هامشية ثانوية، لا تستأهل الجهد البحثى المبذول بصددها، ومن ناحية ثانية أنها قضية فنية ليست لها أى دلالات موضوعية .

وواقع الأمر بأن كلتا النظريتين تقع فى دائرة الخطإ، فهى قضية ـ من جانب ـ من الخطورة بمكان تستحق المتابعة المتأنية إذ تحقق أكثر من هدف أهمها على الإطلاق التعريف بمصادر هذا التراث السياسى كمقدمة أساسية للقيام بتحليله ومتابعته بالدراسة من الناحية المنهجية .

وهى قضية يجب ألا يقتصر النظر إليها بوصفها قضية فنية أو جزئية، بل هى فى حقيقة أمرها مقدمة لعملية كلية تبحث فى سياق «المصدر ـ الهوية ـ الإحياء» . كذلك فإن تحليل التراث السياسى الإسلامى من الوجهة العلمية يمكن أن يقدم إسهاماته فى أكثر من بعد فى نطاق التحليل العلمى للظاهرة السياسية، معرفة مصادر التراث السياسى الإسلامى أولى الأبجديات العلمية التى يجب التوجه إليها بالبحث، وبخاصة أن المهتمين بالدراسات الإسلامية لم يولوا الاهتمام الكافى بمثل هذه القضية، وهو ما جعل فريقًا كبيرًا يشككون فى إمكانات هذا التراث ببادى الرأى ودون تحقيق يذكر، فاستبعدوا ذلك التراث من نطاق دراستهم وأبحاثهم، تارة بدعوى اختفاء الأدوات العلمية الصالحة لتمكين الباحث من الوصول إلى تراث الفكر الإسلامى فى معناها الحقيقى، ناهيك عن فريق يرفض التعامل مع هذا التراث ابتداء مؤكدا عدم صلاحيته - إن وجد- للدراسة العلمية الرصينة .

وواقع الأمر أن جزءاً من هذه الدعاوى قد يجد نصيباً من الحقيقة إلا أنه يغفل رؤية الحقيقة كلها، فالواقع أن جميع هذه الصعوبات تمثل عقبات نسبية من الممكن التغلب عليها بشكل أو بآخر .

إن الحديث عن مصادر التراث السياسى الإسلامى ليس إلا جزءاً من التطور الذى يعانيه الفكر العربى المعاصر فى إعادة تقييم نفسه بالبحث عن مصادره الحقيقية والذاتية، وبقصد تحديد وظيفته الخلاقة فى التراث الإنسانى وبهدف إبراز وجوده المستقل - سياسيّا - عن مختلف التيارات الأخرى المتصارعة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن ذلك يعد إدانة لذلك الفريق الذى ما زال يؤمن بأن أصالته هى فى الابتعاد عن مصادره، وأن قوته هى فى استقبال الخبرة الأجنبية، وتلك الإدانة وذلك التبصير ليسا إلا نظراً علميّا لقضية الهوية الحضارية التى تبحث عن مصادرها الحقيقية فى تاريخها الذاتى .

بل إن الحديث عن المصادر له وظيفة أساسية فى تصحيح التصورات وتقويم المدركات، وبخاصة تلك التى دارت حول حسبان التراث السياسى الإسلامى ليس إلا فكر الفلاسفة أو فكر الشوامخ متجاهلاً بذلك مصادر لا تقل فى الأهمية - إن لم تزد- سواء فى البصر بالواقع أو فى تأصيل المفاهيم والمدركات الإسلامية وحقيقة إسهام الخبرات الإسلامية المتنوعة فى هذا المقام[١] .

يزيد من أهمية وحتمية التأصيل للفكر السياسى الإسلامى ما درج عليه علماء الفكر السياسى على تأريخ المذاهب السياسية على أنها أحد ملامح النبوغ الغربى . فالفكر السياسى بدءاً بالتراث اليونانى، وعبر حضارة العصور الوسطى يصل إلى المدارس المختلفة المرتبطة بالضرورة السياسية والتى بالنسبة لها الثورة الفرنسية خاتمة المطاف، وانطلاقا من تلك الثورة وما أعقبها من أحداث تتجلى الأيديولوچية السياسية المعاصرة قومية سياسية تدور حول تأكيد العلاقة النظامية بين الشعب والإقليم والدولة، ماركسية سياسة تجعل من مفهوم الصراع الطبقى محور الحركة السياسية ثم نازية أو فاشية تسير بالقومية السياسية إلى مسالك العنصرية وسيادة الشعب المختار وتأتى الصهيونية فتأخذ من كل بقسط وتدمج بينهما فى صورة أخرى لها طابعها ومذاقها الخاص. الملاحظة العامة التى تربط جميع هذه التسويغات إذا استثنينا الصهيونية السياسية ولو بقسط معين

هى أنها مجمل من التراث اليونانى مصدر الانطلاق فى التأصيل الفكرى ومن متابعة هذا التراث فى تقاليد الحضارة الغربية الأسس التى يقوم عليها بناء النظرية السياسية، اصطلاحات أفلاطون وأرسطو ومفاهيم التراث اليونانى لا تنبع حتى فى السياسة خلال العصور الوسطى إلا من ذلك التراث الذى يرتبط وجوداً وعدماً بالحضارة الغربية .

أما فى هذه الحلقة المتتابعة من المفاهيم والكليات التى تتمشى فى إطار النموذج الغربى فلا موضع لها فى تأريخ الفكر السياسى :

فهل معنى ذلك أن جميع الحضارات الأخرى لم تعرف فكرًا سياسيّا ؟ هل تراث كالحضارة الصينية أو الهندية لم يقدر له أن يقدم ذلك الإيناع الفكرى ولم يستطع أبناؤه أن يتطاولوا على ظاهرة السلطة والتحليل والدراسة أو على الأقل التفسير الذى يمكن من مجموعه أن تقدم صفحة أخرى من صفحات الفكر السياسى ؟ وإذا كان التراث اليونانى هو الذى قدم الإطار الفكرى للحضارة الغربية المعاصرة فهل هذا التراث لم يقدر له خلال تطوراته المتعاقبة أن يخضع لعلاقة التأثير والتأثر مع الحضارات الأخرى المحيطة به ؛ السابقة عليه واللاحقة له؟ هنا أول ما يجب أن نلحظ هو ذلك التنافس الواضح الغريب بين موقف مؤرخى الفلسفة من جانب ومؤرخى الفكر السياسى من جانب آخر . فأولئك الذين تعرضوا لتأريخ التراث الفكرى أى ينابيع الحكمة سلموا بأن أهل اليونان تعودوا الرحلة إلى أرض الفراعنة لاكتساب المعرفة ؛ والبعض يصل بالأمر إلى أن يحدث عن تأثير مباشر للحضارة الفارسية على الحضارة اليونانية وبصفة خاصة على الفترة السابقة على حكم الإسكندر الأكبر، والجميع يعترفون بالتزاوج بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية والفلسفة الكاثوليكية خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر، ومؤرخو فلسفة العلوم يحدثوننا عن المؤلفات الإسلامية فى الرياضة والطب والفلك التى تغلغلت فى تقاليد الحضارة الغربية حتى القرن السابع عشر . فإذا انتقلنا إلى الفكر السياسى لن نجد سوى الصمت المطبق والغموض المحير، لماذا ؟ هل هذه الحضارات العلمية التى أثرت وتأثرت انقطعت اتصالاتها فى كل ما له صلة بالنواحى السياسية ؟وهل يغفل أن التزاوج الحضارى يمكن أن يقصر على بعد واحد وينزع من هنا ذلك البعد من جزئيات فى الوجود الإنسانى ؟

عوامل دفينة تفسر هذا الصمت من جانب الفكر السياسى الغربى وهذا الرفض لا فقط فيما يتعلق بالعلم بأى علاقات مباشرة بل وحتى بالاهتمام بالتراث الإسلامى . فالنظرة التقليدية التى سادت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت تسودها فكرة عامة أساسها أن المجتمعات الشرقية تمثل مستوى حضاريا أقل من المجتمعات الغربية . حتى إن الفكر السياسى السابق على منتسكيو تحدث فى أكثر من مناسبة عن مجتمعات لا تصلح لنظم الحرية، وكان يقصد بذلك المجتمعات الشرقية . وبرغم أن هذا المفهوم ليس بجديد فى الفكر السياسى الغربى، حيث إننا نستطيع أن نجد مظاهر تعبر عنه فى فكر أفلاطون، فإنه لم يرتفع إلى مرتبة العقيدة الصريحة الواضحة إلا فى الفكر السياسى المرتبط بحضارة عصر النهضة . ولعل قراءة دقيقة لمونتسكيو تفصح عن مدى تغلغل هذا المفهوم، فهو عندما يحدثنا عن ذلك الفكر الذى أراد أن يكشف النظم السياسية الفاشلة لم يجد سوى أرض فارس يبحث فى جنباتها عن نموذج للإخفاق السياسى . عملية الربط بين المجتمعات الشرقية والنظم الديكتاتورية ذات السلطة المطلقة، والتى لذلك ترفض إمكانات الحرية الفكرية قادت إلى هذه النتيجة، وهى استبعاد التراث الإسلامى من ميدان تأريخ الفكر السياسى .

على أن عوامل أخرى شجعت هذه النظرة وأكدت ذلك الاتجاه خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين :

أولاً: أول هذه العوامل هو الاتجاه العام لرفض الحضارات الدينية من نطاق التحليل السياسى . فالثورة الفرنسية قامت على مبدإ إلغاء الدين من ميدان الحركة السياسية وجعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة حيث لا وسيط ولا محدد . وبرغم أن الدولة البرجوازية التى خلفتها الثورة الفرنسية كانت تعبيرا عن خيانة للمبادئ الثورية، فإنها لم ترفض هذا التقليد من دلالته على مفهومها العام وهو إعطاؤها ما لقيصر لقيصر وما لله لله، بعبارة أخرى فصل الدين عن الدولة وجعل الأول ميدانا مستقلاً يرتبط بعلاقة الفرد بربه والثانى فقط هو موضوع الوجود السياسى . تأتى الحضارة الماركسية والتقاليد النازية فتزيد من تأكيد هذه النظرة بل وتصل فى بعض الأحيان إلى إلغاء الدين بوصفه وجوداً فكريّا . كان من الطبيعى أن تؤدى هذه النظرة التى ميزت بصفة عامة حضارة عصر النهضة والتى قامت على أساس العقل والمطلق الفردى المجرد إلى إلغاء الاهتمام بالحضارات الدينية .

ثانيًا: أضف إلى ذلك أن هذه الفترة هى فترة الاستعمارات الكبرى . ولم يكن من صالح الحضارات الغربية أن توقظ فى تلك الأمم المغلوبه الاعتقاد، وهى أمم مستعمرة، بأنها جديرة بأن تجد فى تراثها أى مظهر من مظاهر القوة والتماسك فى النواحى السياسية . يبدو هذا واضحًا عندما نتابع الجهود التى بذلتها بعثات التبشير فى المجتمعات الإسلامية بدعوى تأكيد الوظيفة الحضارية للاستعمار الغربى، فهى تنهش الماضى ولكن فقط ذلك الماضى البعيد وفى أبعاده التى لا صلة لها بالنواحى الفكرية، وهى تطور مفاهيم التبعية الفكرية وبصفة خاصة لدى الأقليات، بل ولا تتردد كما حدث فى شمالى إفريقيا وفى لبنان فى العمل على القضاء على جميع التقاليد المحلية المرتبطة بالاستمرارية التاريخية .

ثالثًا: ساعد على ذلك وشجع عليه أن تلك الأمم المستعمرة لم يكن من بينها تلك القوى الفكرية الذاتية الجديرة بأن تنبش فى تراثها وأن تعيد إلى النور ما تملك من تقاليد فكرية سياسية أو غير سياسية . ويكفى للتأكيد على هذه الظاهرة أن نتصفح تاريخ الفكر السياسى فى مصر ابتداء من عصر محمد على حتى اختفاء الوجود البريطانى؛ أى محاولة لتأريخ المصادر الإسلامية للفكر السياسى أو لمتابعة البنيان الفكرى للقيم السياسية الإسلامية فإنه لا موضع لها. ومن دون دخول فى التفاصيل التى سوف نعود إليها فيما بعد، إذا نظرنا إلى الفكر السياسى المصرى وجدناه ينقسم إلى قسمين : أحدهما : لا موضع فى تحليله إلا للإعجاب بالتراث الغربى، والإسلامى يصير بالنسبة له مصدرًا للانحلال وسببًا للتخلف . ثم تيار آخر يدعى الإصلاح ولكنه فى الواقع لا يفعل سوى أن يحاول تطعيم بعض القشور والمفاهيم الجزئية الإسلامية بعناصر غربية دون أى محاولة حقوقية جادة للتغلغل فى المنطق السياسى والكلى والشامل للحضارة الإسلامية ومتابعة هذا المنطق من خلال الكليات والجزئيات لربطه بالعالم المعاصر . ولعل خير دليل يؤكد هذه الملاحظة أن حركة الإخوان المسلمين عندما أدخلت الدين إلى حيز النشاط السياسى لم تستطع أن تصوغ إطارًا فكريًا يستمد مصادره من ذلك التراث ليعبر عن الواقع الذى تتعامل الحركة معه وتتفاعل به . وسوف نرى فيما بعد كيف كان هذا العامل أحد أسباب إخفاق هذه المعركة إذا قورنت بالحركات الكاثوليكية المعاصرة .

رابعًا: ثم يأتى عامل أخير يزيد من تأكيد تلك النظرة المهمة، وهو أن بعض الحضارات الشرقية حقيقة لم يقدر لها الإيناع الفكرى فى أبعاده السياسية. ولنذكر بصفة خاصة الحضارة الفرعونية ثم الحضارة الفارسية وكذلك الحضارة التركية. وبرغم أن الحضارت الثلاث تربطها فكرة النظم السياسية الأوتوقراطية فإنها أيضا تربطها ظاهرة اختفاء القدرات الخلاقة فى التحليل السياسى. ولعل الأمر الذى يدعو إلى الدهشة والتساؤل أن هذه الحضارات عرفت نظمًا إدارية متقدمة، ووضعت قواعد مثالية فى تنظيم المرافق العامة وبصفة خاصة فى مصر القديمة وفى فترة الحكم العثمانى، إلا أن الفكر السياسى بمعنى تحليل وتفسير احترام المواطن إزاء السلطة لم يقدم أى مظاهر متكاملة. هذه الحضارات التى وصلت إلى أقصى مظاهر التقدم لم تترك أى منها آثارًا فكرية تماثل أو تقترب ولو من بعيد من ذلك الذى تركته الحضارة اليونانية.

وفجأة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية إذا بهذه النظرة قد أصابها نوع من التفكك، وإذا باهتمام مفاجئ بالتراث السياسى الإسلامى يظهر، فما أسباب ذلك؟

نستطيع بصفة عامة أن نعيد ظهور هذا الاهتمام الفجائى إلى عوامل مختلفة تتركز أساسا فى الأبعاد الأربعة التالية:

أولاً: الاهتمام بالدين بوصفه أحد متغيرات الوجود السياسى المعاصر.

ثانيًا: عملية التجديد الفكرية المرتبطة بإعادة تأريخ حضارة العصور الوسطى.

ثالثًا: الاهتمام بفكرة الطابع القومى بوصفه أحد مدخلات الظاهرة السياسية وحسبان النواحى العقيدية أحد ملامح الطابع القومى.

رابعا: ونستطيع أن نضيف عاملاً رابعًا يبدو أولاً متعارضًا مع تصور العالم المعاصر للفكر السياسى الإسلامى، وهو يرتبط بظاهرة التغير السياسى التى فرضتها بدورها ظاهرة التخلف، والسؤال الذى يفرض نفسه بهذا الخصوص هل يستطيع التراث الإسلامى أن يقدم بدوره حلولاً لمواجهة تلك الظاهرة فى شقيها ؟[٢]

والحق أن قضية مصادر الفكر السياسى الإسلامى تثير عددا من الحقائق نشير إليها ابتداءً وهى:

الأولى : المصادر : يجب أولاً أن تفهم بمعنى عملية التوثيق . مصادر الفكر السياسى الإسلامى بهذا المعنى وأصوله تصير مرادفا لمجموعة الوثائق والآثار التى نستطيع من خلال تحليلها أن نكتشف حضارة ذلك التراث، والتى علينا قبل أن نتعامل مع الوظيفة الحضارية للتراث أو نسعى لتجميعها وتبويبها بمنهاجية علمية معينة، وهنا علينا أن نتذكر أهم تلك المصادر وهى سريعا دون تفصيل :

١- الخطب : فإن امتياز العرب بالخطابة وكونهم أمة الفصاحة يجعل من هذه الخطب مادة جديرة بالمعالجة السياسية وبعناية خاصة؛ لأنها فى حقيقة الأمر تمثل التصور العربى الإسلامى الحقيقى للممارسة السياسية، سواء من جانب القيادات الممارسة أو من جانب الرعية. إنها لغة التكامل بالإقناع والاقتناع. وهنا علينا أن نفهم كلمة الخطب بالمعنى الواسع حيث يندرج تحتها ما يسمى بالمناظرات والمحاورات.

٢- الرسائل : وهى تعكس الظاهرة نفسها ولكنها تمثل مستوى آخر للإدراك السياسى. إنها ممارسة، ولكنها فى أغلب الأحيان تتم بين الحاكم ورجاله أو بين الخليفة وممثلى الدول الأخرى، وهى لذلك تعبر عن خصائص التعامل على مستوى القيادة وليس على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم. مما لا شك فيه أن هناك أيضًا رسائل بين الأفراد ويندرج تحت هذا ما يمكن أن يسمى أيضًا بالعقود أو ما فى حكمها.

٣- ثم يكمل هذا ما نستطيع أن نسميه بالكتب الموسوعية : الإنتاج العربى غزير إلى حد المبالغة، البعض يحدثنا عن أن مجموعة المخطوطات المتوافرة حاليًا فى مختلف المكتبات العامة يصل إلى قرابة نصف مليون مخطوطة، لم يقدر للمحققين أن يتعرضوا منها لأكثر من الخمس. الكتب الموسوعية العربية تتميز بأنها لم تعرف التخصص وأنها تتعرض لكل ما له صلة بالمعرفة وتنبع من فكرة التأريخ أو التدوين كما هو متداول. ومن ثم هذه الكتب الموسوعية لا تسمح لنا فقط بأن نصل إلى بعض النصوص السياسية بمعنى المواثيق السياسية المهمة بل وكذلك بناء إطار معين للمدركات السائدة فى عصر معين.

٤- ثم يكمل تلك الآثار تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، نقصد بذلك **الكتابات الفكرية العملاقة** التى لا بد وأن تحتل مكانتها المهمة والحاسمة فى تحليل التراث الإسلامى

(مقدمة ابن خلدون ليست إلا نموذجا لهذا المصدر الرابع)، إلا أن مثل هذه الكتابات وما فى حكمها يجب ألا ننظر إليه نظرة التقديس - على أهميتها - والتى اعتاد البعض أن ينظر لها كذلك وبفعل الاستشراق فإنها فى حقيقة الأمر - وحين يكون الهدف متابعة تقديم تأصيل للتاريخ الحضارى وتحليل للتراث الفكرى - لا تعدو أن تكون فصلاً من بين فصول أخرى، بل وليس أكثرها أهمية عندما نسعى لبناء التراث السياسى الإسلامى وفق تعريفه الصحيح والمنضبط، ووفق تحديد المساحة الحقة لمصادر هذا التراث. إنها وإن مثلت اجتهادات مهمة تمثل ذلك الكيان الكلى المتكامل من الخبرة التاريخية الفكرية للتراث السياسى الإسلامى.

٥- ثم يكمل ذلك الإطار ما يمكن تسميته **بالكتابات السياسية** (مرايا الأمراء). إنها ليست تهم الفلسفة ولا ترتبط بأسماء ضخمة فى التاريخ الفكرى، ولكنها مجموعة انطباعات سجلها أشخاص لم يرتفعوا إلى مرتبة الفلاسفة أو العلماء ولكنهم احتكوا بالسلطة بشكل أو بآخر فقدموا نصائحهم أو سجلوا انطباعاتهم من منطلق صنعة الكتابة. تحليل هذه المصادر تصير له أهمية مزدوجة، فضلاً عن أنه لا بد وأن تخضع لمنهاجية متميزة. أما عن الأهمية فمرد ذلك إلى أن هذه الكتابات لا تقتصر على أن تقدم تصورا للكاتب بل هى تعكس فى حقيقة الأمر أكثر من ذلك أو ربما لا يقل عنه حيث كانت تلك المفاهيم المتداولة والتصورات سائدة فى لحظة معينة وهى لذلك يمكن أن توصف بأنها تعبر عن وعى جماعى أكثر من أن تكون صياغة لنبوغ فردى، وهى من ثم تتميز بأنها بقدر عدم مبالغتها فى التجرد الذى هو صنعة الفيلسوف، بقدر واقعيتها التى هى نتيجة طبيعية لخصائص الكاتب وهدفه من تسجيل الوثيقة، ويسميها البعض بكتابات "الحكمة السياسية". ومن ثم فإن منهاجية التحليل لا بد وأن تخضع لخصائص متميزة ولا يكفى أن نحيل النص إلى إطار فلسفى متكامل تنبع منه نظرة المؤلف للوجود وللتعامل وإنما يجب أن ندرج المفاهيم والمدركات فى مرحلة تطور سياسى متكاملة، إنها عملية اتصال بين مرسل ومستقبل، حيث المستقبل فى أغلب الأحيان هو الحاكم، وحيث المرسل فى حقيقة الأمر هو بعض المدركات السائدة فى عقد معين.

٦- كتب الإدراك السياسى المتداول ويعنى بها كتابات الأدب عادة، وبخاصة الأدب السياسى، مثال لها «كتاب العقد الفريد».

الثانية: أن المصادر فى أوسع معانيها ليست فقط الوثائق التى تتضمن تسجيلاً للأفكار ولكنها أيضًا الأصول التى ساهمت فى خلق تلك الأفكار : المصادر بمعنى الأصول الفكرية الخالقة للتقاليد السياسية الإسلامية، تقودنا فى حقيقة الأمر إلى مصادر الحضارة الإسلامية. أهم تلك المصادر - على اختلاف فى أهميتها وفى عملية توظيفها وطبيعة دراستها - التى أعدت لبناء التراث الفكرى السياسى الإسلامى هى بالترتيب التاريخى التالى :

١- التقاليد العربية السابقة على الدعوة : هذه التقاليد برغم أنها ترتبط بمجتمع البداوة حيث ظاهرة الدولة لم تكن قد تكاملت بعد، فإنها صبغت بمفهومها العقلية العربية فى تناولها للمشكلات المختلفة المرتبطة بالوجود السياسى (تسمية تلك التقاليد أصولاً أمر من قبيل التجاوز، وتسمى كذلك بوصفها سابقة فحسب).

٢- ثم تأتى المبادئ والمفاهيم الواردة فى القرآن والمستنبطة من الممارسة من خلال حياة الرسول ﷺ لتشكل القواعد والمبادئ الأساسية والقيم الحاكمة، إنها المعيار والنسق الذى يقاس على أساس كل فكرة أو نظام أو حركة. وعلى الرغم من أن القرآن لم يتضمن نصوصًا تفصيلية بتحديد أشكال الممارسة السياسية، أو بتفصيل نموذج واحد ومحدد للتعامل بين الحاكم والمحكوم، فإن النصوص القرآنية وكذا السنة النبوية قد خلقت إطارًا فكريًا لمفاهيم المثالية السياسية، إنها وضعت مجموعة من المبادئ التى من نسيجها يتكون إطار القيم السياسية الإسلامية، والتى كان لا بد كنتيجة لهذه الطبيعة أن تتحكم فى إطار التعامل بشكل أو بآخر لا فقط بين الحاكم والمحكوم، بل وبين الدول الإسلامية والمجتمعات الأخرى المتعاملة مع ذلك النظام السياسى وخلال جميع مراحل التطور السياسى.

٣- ثم تأتى الحضارات الأخرى الكبرى التى انفتحت عليها تقاليد الممارسة العربية، التراث اليونانى، تقاليد الممارسة الفرنسية، بل إن التنقيب والمتابعة يسمحان بجزئيات أخرى تعود إلى نماذج أخرى قد تبدو لأول وهلة بعيدة عن التعامل مع الحضارة الإسلامية . . إلخ.

٤- على أن فهم الأصول للفكر السياسى الإسلامى يجب لاستكمال إطارها التاريخى أن ننقل التحليل إلى تلك المجموعة من الوقائع التى بلورت الفكر كرد فعل

لمختلف التطورات السياسية. فالفكر هو فى حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون سلوكًا إدراكيًا، وهو بهذا المعنى لا بد وأن يخضع لتفاعل مستمر فى علاقة ثابتة مع الواقعة، الواقعة فى هذا النطاق تعبر وقد تمركزت حول الصدامات العنيفة التى كان لا بد وأن تحدث القطيعة ومن ثم تخلق التعدد فى نماذج التصور. وهذا ينقلنا من الفكر إلى الحركة، ومن التأمل إلى الممارسة ومن المعاناة إلى الواقع، فى علاقة تفاعلية ثابتة. نشأة الخوارج والمعتزلة والشيعة وغيرها، ومعظم الفرق الإسلامية تمحورت حول وقائع تاريخية تفرض معالجة هذه السياقات التاريخية. هذا فى إطار علاقة الجانب الفكرى للتراث السياسى الإسلامى، أما جانب التراث السياسى الإسلامى فإنه يجعل من خبرة المسلمين محور اهتمامه حيث دراسة التاريخ السياسى للمسلمين وما يتركه ذلك من دلالات سواء فى الخبرة الماضية أو الخبرة المعاصرة. دراسة النماذج التاريخية باقتطاعها من مجمل الخبرة سواء أكانت نماذج سلبية أم إيجابية عملية مهمة فى دراسة التاريخ السياسى للمسلمين سواء ارتبط ذلك بمفهوم معين، أو بقضية كلية، أو درست نماذج الحركة لكبار السياسيين أو الممارسين للسياسة فى الخبرة الإسلامية. ولا شك فى أن هذه الكتابات وغيرها ستفيد لزومًا فى التعرف على طبيعة نظم المسلمين وتطورها ومدى فاعليتها وكفاءتها فى تحقيق وظائفها السياسية والمجتمعية، فلا بد أن تقرن التصور الفكرى بالخصائص النظامية، وبخاصة أن المحدثين درجوا على فهم التعاليم الإسلامية من منطلق المفاهيم الغربية المتداولة.

٥- بل إن مراجع متعددة ومتكاملة تشكل قاعدة من المستلزمات لدراسة التراث السياسى الإسلامى بكل عناصره وتنوعاته ومستوياته :

* مصادر اللغة العربية ليس فقط فى تقييم المفردات أو معرفة الغامض ولكن لمنطق تركيب جملها . . الأمر لن يتعلق بفقه اللغة ونسقها العام والذى بالقطع يؤثر فى الفهم والدلالة، اللغة العربية تسمح - بافتراض توافر ملكة معينة - بالوصول إلى مخازن للمعرفة معقدة ومركبة.

* الفهم الحقيقى على الأقل للديانة الإسلامية التى تغلف بمدركاتها جميع المصادر والأصول والتى تمثل المحور الحقيقى الذى يسمح بفهم الحضارة المرتبطة بذلك التصور الدينى.

* بل إن التعامل الأولى مع علم أصول الفقه يبرز أدوات منهجية يمكن تطويرها لصالح دراسة التراث السياسى الإسلامى من مثل قواعد تحليل النص، وطريقة الاقتراب المنهجى لكل من القرآن والسنة .

* ثم الإلمام بأدوات البحث العلمية المنهجية الغربية فى ضوء رؤية نقدية واسعة حتى يمكن الاستئناس بالصالح منها بعد فحص وتدقيق .

خلاصة الأمر أن النموذج الإسلامى بهذا الخصوص يقدم عناصر مختلفة تجعل له مذاقه الخاص خلافًا لأى نموذج فكرى آخر، بل إننا نستطيع القول إن مراجع من طبيعة مكملة يجب الإلمام ببعض مقولاتها مثل ذلك كتب الاستشراق المنتشرة فى مختلف مراحل تطوره، كتابات الشرق الأوسط، كتابات التنمية السياسية، كتابات عن الحركة الإسلامية المعاصرة، كل ذلك يشكل مراجع مهمة تساعد على الفهم والمقارنة . بل إن الإلمام بالمقولات الأساسية لعلم السياسة الغربى والقضايا الكلية، والمفاهيم الرئيسية يفرض متابعة تلك المصادر بمستوى من الفهم والتدقيق يسمح بالمقارنة بينها جميعًا على نحو منهجى منظم(٣) .

* * *

المبحث الثانى

العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية

تمهيد: يعنى هذا المبحث بدراسة حقيقة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وموضع الخبرة الإسلامية.

فالسؤال الآن: ما حقيقة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية؟

ليس هذا موضع الإجابة التفصيلية عن هذا التساؤل الذى يمثل أحد العناصر الأساسية لتفسير ظاهرة السلطة وتطوراتها المختلفة من منطلق التنظير السياسى للوجود الإنسانى. علاقة قديمة سيطرت إيجابيّا أو سلبيّا على جميع الحركات السياسية منذ بدء الخليقة حتى اليوم. وإذا كانت الثورة الفرنسية قد قامت على أساس إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، الأمر الذى يعنى تقييد نطاق الدلالة السياسية لكل ما له صلة بالمفاهيم والأوضاع الدينية، فإن مثل هذا التصور إنما يعبر عن وضع استثنائى وفترة مقيدة من حيث دلالتها عندما نتذكر حقيقة ما سبقها وما لحقها من أحداث(٤). الثورة الفرنسية قامت على أساس إلحاق كل ما له صلة بالتصور الدينى والممارسة الدينية بنطاق الحياة الخاصة التى لا تعنى العلاقة المباشرة بين المواطن والدولة، إنها بهذا المعنى رد فعل كما سبق وذكرنا للمبالغات التى وقعت فيها الكنيسة الكاثوليكية خلال مجموعة متتابعة من التطورات انتهت بطرد الكنيسة من الحياة العامة والنظرة إليها على أنها مصدر للفساد السياسى سواء فهم هذا الفساد بمعنى التعسف والظلم بما يفرضه من إهدار للحريات الفردية أو فهم بمعنى الاضطراب وعدم الاستقرار بما يقود إليه من فقد لهيبة الدولة والسلطان. كذلك فإن الفترة اللاحقة للثورة الفرنسية والتى لا نزال نعيش فى بعض نتائجها وبرغم أنها تعكس انطلاقة فى سبيل التحرر فإنها تعبر عن خلط واضح بين الظاهرة الدينية كعلامة من علامات الارتقاء والسمو من جانب، والممارسة

الدينية من جانب آخر كتعبير عن نوع من أنواع المصالح الطبقية والمهنية بحيث تصير من حيث حقيقتها أسلوبًا من أساليب التنظيم القانونى للأنانية الفردية[٥]. الثورة الفرنسية أحدثت القطيعة التى لم تعرفها التقاليد العربية إلا فقط خلال القرن العشرين، وهى فى حقيقتها رد فعل فاشل لفهم خاطئ لحقيقة العلاقة بين القيم الدينية والقيم السياسية.

ما معنى الظاهرة الدينية ؟ ثم ما معنى الظاهرة السياسية ؟ وكيف أن العلاقة بينهما علاقة دائمة لايمكن أن تنفصم، وسواء كانت هذه العلاقة علاقة استيعاب أو علاقة صدام فهى دائما قائمة وثابتة بوصفها أحد عناصر الحركة الاجتماعية ؟ إن الماركسية عندما تعلن أن الدين هو «أفيون الشعوب» إنما تؤكد أن هذه العلاقة قائمة ولو من خلال التناقض والسعى إلى تحطيم المتغير المعنوى للوجود السياسى فى أحد أبعاده. إن الظاهرة الإنسانية فى أبسط معانيها لا تعدو أن تكون حقيقة حركية تتكون أساسًا من عنصرين لمادة عضوية أى كيان جسدى ومفاهيم أو أفكار معنوية. جميع العلماء حتى أولئك الذين يعنون أنفسهم بأنهم تعبير عن المدرسة السلوكية فى أقصى تطوراتها يسلمون بأن الإنسان يختلف عن الحيوان أيضا فى غرائزه، إنه لا يفعل شيئًا إلا بحب أو كراهية، وهو فى حبه وكراهيته يخضع لمتغيرات معينة تنبع من مدركاته ومفاهيمه[٦]، وهو فى تعبيراته القولية لا يعبر فقط عن أحاسيسه بل وأيضًا عن مفاهيمه، عنصر معنوى يربط الغريزة بالفكر بالاتصال، هذا العنصر المعنوى له مراتبه ومستوياته، بل إن هذه المراتب وتلك المستويات هى أساسًا محور التعبير عن التقدم والتطور الحضارى. العنصر المعنوى لا يحدد فقط حقيقة الحركة وأبعادها، بل ويضفى على تلك الحركة صفاتها من حيث الشرعية وعدم الشرعية.

١- مفهوم «الظاهرة الدينية»

إذا فهم الدين بالمعنى الواسع أى كمرادف لكل ما له صلة بالغيبيات كان علينا أن نعترف بأن الظاهرة الدينية وجدت منذ وجدت الجماعة البشرية، فمنذ وجد الإنسان شاهد الظواهر الخارقة وكان عليه أن يجد تفسيرا لها، وهنا تدخلت الظاهرة الدينية فى أوسع معانيها لتقدم هذا التفسير[٧]، فى بعض الأحيان فى صورة بدائية وفطرية، فى أحيان أخرى ارتفعت إلى حد الكمال، ولكنها دائمًا من منطلق الإرادة العليا حاولت أن تقدم إطارًا لا فقط لتفسير الظواهر الطبيعية، بل وكذلك لتفسير حدود الوجود

الإنسانى بما يعنيه من تنظيم لعلاقاته المتبادلة. هذه هى وظيفة الظاهرة الدينية فى أوسع معانيها. والواقع أن الظاهرة الدينية بهذا المعنى تفترض توافر عنصرين كلاهما يكمل الآخر ويصير لازمًا لنجاح الظاهرة الدينية فى أدائها لوظيفتها الاجتماعية ؛ الأول وهو مجموعة تلك العلاقات التى تنظم الوجود الفردى فى تعامله مع القوى الغيبية أو القوة الإلهية، العنصر الثانى والذى لا يقل أهمية عن العنصر الأول يدور حول استعداد الفرد وتقبله طواعية لأن يقدم لتلك القوى الغيبية والإلهية مظاهر الخضوع والاحترام التى تفرضها طبيعة تلك العلاقات(٨).

٢- مفهوم «الظاهرة السياسية»

المعنى العام للظاهرة الدينية بعبارة أخرى ينبع من مفهوم الدعوة ويرتبط ويتحدد بفكرة الالتزام المعنوى، هذا المعنى العام فى حقيقة الأمر يرتبط بدوره بجوهر الظاهرة السياسية. ما الظاهرة السياسية ؟ هى السلطة فى أوسع معانيها، هى الشعور بالالتزام إزاء الحاكم ولو من منطلق الإكراه المادى والقسر العضوى، هى قواعد تنظيم للممارسة من جانب والخضوع وإرادة الاحتواء من جانب آخر، وهكذا نجد الدين تنظيم لعلاقة غيبية على أساس الالتزام المعنوى، والسياسة تنظيم لعلاقة مدنية من منطلق الالتزام المادى. برغم الخلاف فهناك ارتباط : تنظيم فى كلا الجانبين، والتزام فى كلا التطبيقين، هذا الارتباط فرض علاقة ثابتة تؤكدها جميع الحضارات بلا استثناء : الدين منطلق للتأثير فى الوجود السياسى، كما أن السلطة تسعى لتجعل من الدين منطلقا لتحقيق التماسك والولاء(٩).

٣- العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية

وقد يبدو لأول وهلة أن هذا يتضمن تناقضًا مع ما سبق وذكرناه بخصوص النماذج التاريخية للوجود السياسى، ألم نتحدث عن دائرة أولى تجمع النموذج اليونانى الرومانى والفارسى فى إطار واحد من عدم الاهتمام بعنصر الدين ؟ إن هذا التناقض فى حقيقة الأمر غير حقيقى : علينا أن نميز بين الدين بالمعنى الواسع، أى تفسير الواقع من منطلق الغيبيات، والدين بالمعنى الضيق أى بمعنى الحقيقة المنزلة. الذى يعنينا مؤقتا هو المعنى الأول والذى منه تنطلق عملية تحليلنا للعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية.

العلاقة بين الدين والسياسة بهذا المعنى وجدت فى جميع مراحل الوجود البشرى، بل أيضًا فى تلك الفترات التى تميزت بالثورة العلمانية ضد استخدام الدين بوصفه أداة من أدوات كبت الحريات المدنية، والسعى نتيجة لذلك إلى تضييق دائرة النفوذ الدينى فى أضيق نطاق وجعل نشاط القوى الدينية قاصرًا على الحياة الخاصة. عندما حدثنا ماركس عن الدين بأنه أداة لتخدير الشعوب، إنما أراد أن يؤكد أن التصور الدينى يؤدى إلى منع الأفراد من الإحساس بعمليات الاستقلال التى لا تجد مسوِّغًا لها إلا من خلال المنطلقات الدينية[١٠]. ما الذى يعنيه ذلك؟ وبغض النظر عن تقييم الوظيفة السياسية للظاهرة الدينية ألا يعكس ذلك تسليمًا بأهمية المتغير الدينى. وكيف أنه حتى فى لحظات الفساد السياسى لا بد وأن يؤدى إلى عملية تخفيف لآلام الشعوب ولو من خلال إساءة استخدام الوظيفة السياسية للظاهرة الدينية؟

والخلاصة أن العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وجدت فى تصور من اثنين: إما تعانق بينهما يرتفع إلى حد احتواء إحداهما للأخرى، وإما صراع يجعل كلاًّ منهما تقف من الأخرى موقف القتال والتعارض، بل والتربص الذى قد يصل إلى حد السعى للإفناء والاستئصال. كلا النموذجين هو فى حقيقة الأمر تعبير عن علاقة الاهتمام وتأكيد لأزلية الظاهرة الدينية حتى لو فهمت بمعنى أنها خلفية للفساد السياسى.

على أن هذه العلاقة ترتفع خلال الربع الأخير من القرن الماضى وتنطلق على وجه الخصوص خلال الأعوام التى نعيشها اليوم فى معنى جديد يؤكد عمق هذه العلاقة وعمق الارتباط بين الظاهرتين، تبرز هذه العلاقة أكثر وضوحًا عندما نحاول إطلاق إشعاعات الحاضر على تطورات المستقبل وتوقعات الحركة فى الأعوام القادمة. وهنا سوف تبرز بشكل واضح مدى ما تستطيع أن تقدمه الخبرة الإسلامية من دلالة فكرية وحركية فى آن واحد[١١].

أيضًا تحليل هذا التطور يمثل أحد أهداف هذه الدراسة.

٤- التناقض فى التقاليد المعاصرة والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية

حضارة عصر النهضة وكما سبق ورأينا قامت على أساس إعطاء ما لقيصر لقيصر

وما لله لله، ومعنى ذلك تهذيب الكنيسة كقوة دينية وإعادتها إلى وضع يخالف جميع التقاليد السابقة، إذ يفرض عليها الانطواء إن لم يكن الشلل فى كل ما له صلة بالعلاقة بين المواطن والدولة . . حضارة عصر النهضة فى حقيقة الأمر هى وليدة مجموعة مترابطة من التطورات المتكاملة الحلقات : العودة إلى الأصول اليونانية تعنى إحياء المفاهيم التى تقف من عنصر الدين موقف عدم الاهتمام وعدم المعرفة، تأكيد التكامل القومى يعنى صبغ الوجود الدينى بطابع النسبية والإقليمية، الإيقاع الفكرى لا بد وأن يفرض صراعًا ثابتًا ضد التعنت الكهنوتى، مفهوم القانون الطبيعى يعيد للوعى الفردى قوته وسلطانه. وهكذا تكون الخاتمة هى النهاية الطبيعية لتجمع هذه الروافد الأربعة حول جعل الإرادة الفردية المجردة المستقلة منطلق بناء المجتمع الجديد(١٢).

فى نهاية القرن التاسع عشر برزت ظاهرة جديدة هى فى حقيقتها عودة إلى حضارة العصور الوسطى بأسلوبنا ومن خلال مسالك مختلفة ومتباينة تدور حول انتقال الكنيسة الكاثوليكية من موقف الصمت والانطواء إلى موقف الحركة والانفتاح، والثورة الفرنسية لم تستطع أن تستأصل الوجود الكاثوليكى من الحياة اليومية. إن الكنيسة التى انطوت على نفسها تضمد جراحها سرعان ما عادت لتؤكد أن وظيفتها السياسية بداية لا يمكن أن تختفى. إعلان البابا الكاثوليكى ليون الثالث عشر الحديث عن الأشياء الجديدة فى ١٥ مايو عام ١٨٩١م، هو فى حقيقته بداية لعصر جديد. إنه يعلن بصراحة ووضوح عن إرادة الكنيسة فى أن تتدخل فى الأحداث وأن تدفع بالقوى السياسية المؤيدة لمفاهيمها، المدافعة عن مبادئها فى سبيل تحقيق أهدافها المدنية. إنه يعلن بثبات حقيقة مزدوجة : وعى الكنيسة بأن عليها أن تؤدى وظيفتها التاريخية بأساليب جديدة تعبر عن طبيعة العصر وعن تطويع الكنيسة لنظامها ليتفق مع طبيعة الإطار المحيط بها(١٣)، وهى تعلن أيضًا أن الكنيسة لم تنقطع ولن تنقطع عن أن تعلن رأيها بإيمان وثقة فى مشكلات المجتمع الذى تتفاعل به ويتفاعل بها.

فى تلك الفترة نفسها وعقب ذلك التاريخ بعدة أعوام تبرز بدورها مفاهيم الصهيونية السياسية صريحة واضحة، وهى بدورها تعبير عن اليهودية وقد انتقلت من التصور الدينى والعلاقة الروحية لتغلف نفسها بمنطق لغة السياسة وأساليب الوصول إلى الحكم(١٤).

وهكذا انطلقت الديانتان اللتان تمثلان ركيزتين من ثلاث ركائز هى وحدها التعبير المتكامل عن سماوية الأديان فى مسارات سياسية كفاحية ترفض أن تجعل الظاهرة الدينية ظاهرة فردية أو علاقة خاصة لا تعرف الصراع اليومى فى سبيل التحكم فى الإرادة الحكومية. منذ تلك الفترة بدأت تتبلور أدوات سياسية تحمل اسم الكنيسة بصراحة وتعلن عن أن وظيفتها تنبع وتتحدد ولو بطريق غير مباشر بإرادة الكنيسة، الأحزاب الكاثوليكية أكثر هذه الأدوات وضوحًا، ونستطيع أن نضيف إليها النقابات الكاثوليكية ثم الجمعيات الكاثوليكية، وأخيرًا الجامعات الكاثوليكية، أدوات تملك استقلالاً حركيًا وتملك طابعًا سياسيًا مستقلاً وإن كانت تعلن أنها تتفق مع الكنيسة فى أهداف مشتركة. تأتى عقب ذلك الدولة العبرية فى نهاية النصف الأول من القرن العشرين لتعلن عن انصهار كلتا الظاهرتين الدينية والسياسية فى واحدة وتفاعل كل منهما بالأخرى بدرجات قد تختلف من حيث نسبها ولكنها ثابتة من حيث دلالتها تدور حول إضفاء الطابع الدينى على الوجود السياسى(١٥). فى هذه اللحظة التى نسطر فيها هذه التأملات تبرز نفس المفاهيم فى العالم العربى باسم الدولة المسيحية فى الأرض اللبنانية محاولة تأكيد أن النموذج الإسرائيلى يمكن أن يتكرر من نفس المنطلق وبنفس التصور فى تطبيقات أخرى كثيرة تعكس دلالة واحدة وهى دمج الوجود الدينى بالوجود السياسى فى إطار واحد من الحركة المدنية.

هل معنى ذلك أن الارتباط بين الظاهرتين قد ارتفع ليسيطر على الحركة النابعة من السلطة فى المجتمع المعاصر ؟ الإجابة لا تحتمل الشك وهى أن هذا الارتباط وبرغم تصور عكس ذلك لا يزال شكليًا وغير حاسم. إن التصور الكاثوليكى وكذلك التصور اليهودى قد يقف خلف الحركة وقد يتعامل معها بأساليب مختلفة ولكنه لا يزال غير قادر على أن يغلف منطق الحركة، إن العلاقة بين الظاهرتين لا تزال علاقة ميكروكزمية فى حاجة إلى أن تنزل إلى مستوى الفرد لتصير حقيقة ميكروكزمية لتتغلغل فى الوجود والوعى الفردى بمختلف مستوياته. ورغم جميع الأحداث التى عرفها العالم فى الفترة الأخيرة فإن هذا التطور لا يزال فى بدايته لم يقدر له حتى هذه اللحظة التكامل أو الإيناع الحقيقى(١٦).

بدأ هذا التطور منذ إعلان الثورة الشيوعية، إن الثورة الشيوعية لم تقتصر على أن تلغى الدين بوصفه عنصراً من عناصر القيم السائدة، بل هى أحدثت كرد فعل وبصفة خاصة فى وسط أوروپا مجموعة من الحركات السياسية اليمينية التى اشتركت معها فى نفس التصور المرتبط بالوظيفية السياسية للوجود الدينى، النازية والفاشستية قامتا على أساس تقييد الكنيسة إن لم يكن تحطيم الوجود الدينى بأى معنى من معانيه، وهما بهذا الوضع لم ينتهيا حيث انتهت الثورة الفرنسية، بل وصل الأمر ولأول مرة فى تاريخ المجتمع الأوروبى منذ المدينة اليونانية حتى اليوم أن تُقُبّلت فلسفة صريحة تتبناها الدولة وتقوم على أساس رفض جميع التقاليد العزيزة على الحضارة الغربية والمرتبطة باحترام الكرامة الإنسانية(١٧)؛ رد الفعل الطبيعى لذلك أن بدأت بتقلصات كثيرة ارتبطت بأحداث الحرب العالمية الثانية وانتهت بما أسماه الفقه المعاصر : فشل وإفلاس الأيديولوچيات السياسية، هذه الظاهرة التى تدور حول عدم قدرة مختلف التصورات السياسية التى عرفتها الإنسانية المعاصرة وخلال قرن من الزمان على أن تقدم تلك الحلول الصالحة لخلق صورة أو أخرى من الرضا، والتقبل للحركة السياسية بما يعنيه ذلك من وضع حد بدرجة أوبأخرى للفساد وللتحلل السياسى. مما لا شك فيه أن أحد متغيرات إيناع وازدهار ما وصف بأنه إفلاس الأيديولوچيات السياسية ارتبط بظواهر جديدة عانى ولا يزال يعانى منها المجتمع المعاصر : من جانب عدم وجود أيديولوچية ديمقراطية متكاملة تستطيع أن تقف منطقها موقف المصارع المتحدى للأيديولوچيات اليسارية، أضف إلى ذلك حركات التحرر المختلفة فى المجتمعات المتخلفة التى لم ترتبط تاريخيّا بالأيديولوچيات الأوروپية التى منها تنبع جميع التصورات السياسية المعاصرة، ثم تأتى حركات الشباب وما ارتبط بها من رفض وصراع للأجيال لتكمل هذا الإطار الذى ما كان ينقصه سوى خروج المجتمع الأمريكى إلى السيادة العالمية وهو مجتمع لم يملك فى تاريخه القصير أى أيديولوچية حقيقية(١٨).

برغم ذلك فإن تحليلات السلوك السياسى الميدانية استطاعت أن تضفى معالم جديدة على العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية. منذ الحرب العالمية الثانية بدأت الأيديولوچيات وبدأ الصراع الأيديولوچى الذى عرفه العالم فى ساحات القتال يعبر عن فشل واضح فيعدم القدرة على مسايرة الأحداث، فشل يختلف فى مراتبه

ويتنوع فى درجاته ولكنه يمثل الصفة البارزة المشتركة بين جميع القوى السائدة فى العالم المعاصر. الصراع بين الصين وروسيا لم يكن إلا تعبيراً عن ذلك الفشل فى النطاق الماركسى، جاء ليدعم التقارب بين كلتا الدولتين والعملاق الأمريكى. الأيديولوچيات اليمينية أو ما تسمى نفسها بالديمقراطية التقليدية أثبتت أن أنانيتها لا تسمح لها بأى إطار فكرى حقيقى بما يعنيه ذلك من أن الحديث عن المثاليات والقيم هو غير ذى موضوع، الحركات الكثيرة التى ظهرت فى الأعوام الأخيرة سواء باسم اليسار الجديد الذى هو من حيث حقيقته رفض غير ماركسى أو باسم الفوضوية التى هى من حيث طبيعتها إعلان عن عدم الاقتناع بالدلالة الفكرية للحضارة المعاصرة، ليست جميعها إلا تعبيراً عن تلك الحقيقة[١٩]. إن الأيديولوچيات المعاصرة لم تعد صالحة لأن تقدم ذلك الشعور بالطمأنينة والاسترخاء الفكرى الذى يسعى إليه مواطن الربع الأخير من القرن العشرين. وهل هناك أكثر دلالة على تلك الحقيقة مما نراه عندما نتابع تحليلات السلوك السياسى وقياس عمليات التصويت الانتخابى، حيث نرى كيف أن المواطن اليسارى لم يتردد فى أن يخرج عن انتمائه الأيديولوچى ليختار ممثل القوى الدينية وبرغم ارتباطه الثابت وانتمائه الحركى لتلك الأيديولوچية اليسارية؟ برز ذلك واضحا فى مدينة فلورنس فى إيطاليا فى أكثر من مناسبة واحدة[٢٠].

لم تعد الكنيسة قوة سياسية بل أصبحت فى حقيقة الأمر إحدى المؤسسات التى تؤدى وظيفة سياسية فى تحديد حقيقة الممارسة للحياة اليومية. إن الاقتناع الدينى بوصفه أحد متغيرات السلوك السياسى لا يعنى مجرد علاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية، وإنما يعنى أساساً حقيقة مزدوجة، من جانب انتقال المتغير الدينى من المستوى الميكروكوزمى إلى المستوى الميكروكوزمى ومن جانب آخر أن العنصر الدينى استطاع أن يتغلغل مرة أخرى فى نظام القيم المدنية على المستوى الفردى.

والخلاصة أن عودة التفاعل الدينى تمت من خلال مراحل ثلاث: الكنيسة تعلن عن وظيفتها السياسية، الأيديولوچيات تقدم خبرة فاشلة سواء كانت يسارية أم يمينية، تطرق العلاقة بين السياسة والدين إلى مستوى الممارسة الفردية[٢١].

تسلسل تاريخى واضح مترابط يعبر عن منطقية متكاملة فى نطاق التراث الغربى، فأين العالم العربى وأين التراث العربى من هذا التصور؟ الدين الإسلامى الذى يمثل

العنصر الثالث للأديان السماوية يقف من هذا التطور موقف التناقض أو على الأقل الرهبة والتردد. فى نفس اللحظة التى يزداد فيها ترسيخ القيم الدينية وتقوية معالم الارتباط بين الحركة السياسية والحركة الدينية فى كل من التقاليد اليهودية والكاثوليكية تجد العالم العربى يقف موقف الابتعاد إن لم يكن الرفض لقيمه الدينية(٢٢). وبرغم أن الحركات القومية المحلية تعلن عن أنها امتداد للأصول التاريخية الثابتة بما فى ذلك التراث الإسلامى، فإنها من حيث الواقع تقوم على رفض ذلك التراث. لقد عشنا فترة تمتد على الأقل منذ حركات الإحياء القومى فى أعقاب الحرب العالمية الأولى وحتى هذه اللحظة حيث يدور التصور لمختلف العمليات المرتبطة بخلق التكامل القومى وبغض النظر عن الخلافات الحزبية المختلفة حول حقيقة واحدة تدور وتنبع من مبدإ تقييد الدلالة السياسية للدين الإسلامى وإبعاده بصورة أو أخرى عن الحركة السياسية ومن مفاهيم الصراع السياسى قبل الحرب العالمية الثانية بدعوى علمانية الدولة وتصور المثالية السياسية من خلال المفاهيم الفرنسية التى عرفتها مجتمعات غربى أوروپا خلال القرن التاسع عشر، ثم فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ومن منطلقات حركات الرفض اليسارية الكثيرة بدعوى أن الاشتراكية مفهوم علمانى إن لم يرفض التقاليد الإسلامية فعلى الأقل لا بد وأن يقيدها؛ حركة الإخوان المسلمين قُمعت بلا رحمة، بل ولم يقدر لها النجاح الفعلى فى طبقات المجتمع السياسى ولم تترك أى أثر حقيقى يستطيع أن يقاوم أو يتحدى إرادة الاستئصال، بل وسيطرت ولا تزال تسيطر على الأذهان فكرة عامة محورها النظرة إلى التراث الإسلامى على أنه سبب من أسباب التأخر والتدهور الحضارى للمنطقة(٢٣).

وهكذا نعاصر الخلط بين القيم المثالية والممارسة اليومية. إن كل حقيقة ترتبط بالأخلاقيات السياسية لها وجهها الآخر الذى يعبر عنه باسم الممارسة، الممارسة هى تحويل القيم إلى سلوك وجعل رد الفعل لاستيعاب الجسد لمتغيرات الحياة اليومية يأخذ صورة الواقعة المتجانسة مع القيم والمثاليات، كل حقيقة سلوكية بهذا المعنى لها وجهها الإيجابى ووجهها السلبى، كيفية استخدام القيم بلا ضوابط هو الذى يقود إلى التحلل وإبراز نواحى الشلل فى أبعاد الحركة لتلك القيم أى فى القيم كحقيقة حركية، وكما أن

الشجاعة بلا ضوابط تُعَدّ تهورا فإن الممارسة الدينية بأهداف الأنانية لا يمكن إلا أن تنقلب لتصير أحد أسباب الفساد السياسى[٢٤].

ويأتى تناقض آخر خاص بالمجتمع العربى ليعوق التكامل بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وليعطل الإيناع الحضارى الذى يمكن أن ينشأ عن ذلك وهذا التناقض هو :

٥- علمانية الدولة والحقيقة الدينية فى المجتمع المعاصر

ثم يأتى مفهوم ثالث يسيطر بدوره على الإدراك العربى ليخلق الاقتناع بأنه لا موضوع للإسلام فى حضارة الغد السياسية، أليس التقليد الثابت منذ الثورة الفرنسية هو ما يسميه الفكر «علمانية الدولة» ؟ وماذا يعنيه ذلك سوى الفصل المطلق بين الدين والدولة، ما لله لله وما لقيصر لقيصر ؟!

هذا المفهوم فى حاجة لمناقشته إلى كثير من التفاصيل، ولكننا نقتصر فى هذه العجالة التى هى بمثابة مقدمة وتوجيه للإجابة عن سؤالنا بملاحظتين : الأولى وتدور حول التطور العام الذى تعيشه الإنسانية المعاصرة والذى أساسه عودة الدين بوصفه أحد المتغيرات الحاسمة فى خلق وتشكيل السلوك السياسى، دليل هذا فيه الكفاية لاستبعاد هذا الإدراك فى كل ما له صلة بمستقبل الإسلام السياسى، فالمجتمعات الأوروبية حتى فى أقصى عنفها ضد الكاثوليكية لم تصل إلى حد رفض الظاهرة الدينية من الحياة القومية ولكنها اقتصرت على رفض أن تشارك المنظمات الكنسية فى صنع القرار السياسى، ولنتذكر أن الإسلام لا يعرف المنظمات الكنسية أو الرهبنة الكاثوليكية وقد تحولت إلى مؤسسات، إنه يعرف وحدة فى نظام القيم حيث السياسة تصير دينًا والدين يصير سياسة.

ولكن من يستطيع أن يفهم من تلك العقول التى سمتها الحضارة الغربية حقيقة تراثنا الحضارى ؟[٢٥]

والواقع أن العالم العربى يعبر عن مرحلة من مراحل انعدام الوزن والاختلال فى السلوك سواء من جانب الحاكم أو المحكوم، وهو تارة يستطيع إن تخطى التناقضات أو السلوك غير المنطقى وغير المتجانس أن يلجأ إلى نواح أخرى يجد فى الضرب عليها

وتضخيمها وسيلة من وسائل إشباع الذات الفردية أو على الأقل إلقاء غبار يمنع من بروز تلك التناقضات. لقد درج العالم العربى وبرغم ماضيه الذى يرفض مثل ذلك السلوك، على أن يهرب من مواجهة الحقائق، ولعل المأساة الحقيقية مردها إلى أن قيادات العالم العربى بطبيعة تكوينها قيادات متعفنة لا تصلح لأن تواجه مشكلة التجديد الفكرى والحضارى، وهى من ثم تلقى بذاتها فى أى تيار فكرى تشعر بأنه قد يقدم لحركاتها المسوِّغات الكافية لخلق الشرعية سواء إزاء النظم السابقة عليها أو فى تعاملها مع الجماهير العريضة، وهكذا نلحظ كيف أن أقصى النظم التقليدية وأقصى النظم الثورية تتفق فى بعض الأحيان فى إطلاق شعارات دينية واحدة، وهى شعارات تعبر جميعها عن مظاهر سلوكية شكلية لا تعكس الواقع الحى ولا ترتبط بحقيقة الممارسة؛ الأولى أى النظم التقليدية بدعوى المحافظة والثانية أى النظم التقدمية بدعوى التمسك بالتقاليد تنتهى بأن تعلن عن عجزها بخصوص عملية التطوير الحضارى والإصلاح النظامى. من جانب آخر نلحظ أيضًا كيف أن النظم التى تؤمن بضرورة الإقبال على التقاليد السياسية الغربية كما عرفتها الجماعات الأوروپية قبل الحرب العالمية الثانية اعتقدت بأن التقدم والتحرر لا يعنى مجرد استقبال فقط أسلوب الممارسة السياسية، بل لا بد ليكتمل ذلك التصور أيضًا نقل نماذج التعامل الاجتماعى الأوروبى والغربى إلى الواقع العربى، ومن هنا برزت فكرة إلغاء تعدد الزوجات وإلغاء مفهوم الطلاق بالمعنى الإسلامى التقليدى. هذه الظاهرة لم تقتصر على تونس وتركيا والمغرب بل تعدت ذلك أيضًا إلى المجتمع المصرى، وبرغم أن هذه الظاهرة فى المجتمع المصرى برزت واضحة فى الأعوام الأخيرة فإنها فى حقيقة الأمر ترتبط تاريخيّاً بنفس الظاهرة الأخرى التى تعرفها اليوم تونس وتركيا والمغرب؛ لأن هذا التصور فى واقعنا المصرى يعود فى حقيقة الأمر إلى الربع الأخير من القرن الماضى. والواقع أن الخلط بين النظم السياسية أى نظم الممارسة الحكومية ونظم التعامل الاجتماعى على مستوى العلاقات الفردية هو دخيل فى تقاليدنا الإسلامية والعربية. الفقيه - وهذه ظاهرة عامة اشترك فيها أغلب الأئمة وعلى وجه التحديد الأئمة الأربعة - لم يكن يسمح لنفسه بأن يتعرض بالإفتاء لأى ناحية من نواحى السلطة أى تلك التى نصفها اليوم بأنها التعامل السياسى، عملية الربط بين المواقف الفكرية والأيديولوچية والنظم الاجتماعية لا تبرز إلا فى المجتمعات غير الناضجة فقط، وسوف نرى فى موضع آخر

كيف أن كل ما ألقى على نظام الأسرة فى التقاليد الإسلامية وكل ما أخذ عليه أضحى اليوم موضع مناقشة وتساؤل بما يؤدى إلى التأييد والاستجابة بل ومن منطلق التحليل العلمى الوضعى المجرد أيضًا فى المجتمعات الغربية[٢٦].

وهنا يبرز الفارق الواضح بين التقاليد الإسلامية المعاصرة من جانب والكاثوليكية واليهودية من جانب آخر، تتميز الأولى بالتجمد والتقوقع والرفض : تجمدها فى أنها تعيش على مفاهيم بالية ترتبط بممارسة لم تعد موضع التقبل فى العالم المعاصر باسم المحافظة على التقاليد، التقوقع لأنها تغلق الباب على نفسها وترفض لا فقط أن تتحدث بلغة العصر بل وأن تطوع نفسها لحقيقة العالم والمجتمع الذى تتفاعل به ويتفاعل بها. الرفض لأنها تعلن منذ الإخفاق المعروف لحركة الإخوان المسلمين عن أنها ترفض الوظيفة السياسية[٢٧]. أين الممارسة الإسلامية من الانطلاق الكاثوليكى منذ نهاية القرن الماضى الذى سبق ورأينا بعض مظاهره ؟ إن مجرد إلقاء نظرة سريعة فى عملية مقارنة بين موقف التقاليد الكاثوليكية واليهودية من جانب والتقاليد الإسلامية من جانب آخر يفرض علينا تمزقًا لا حدود له : مرونة من جانب تفسر الانفتاح وتأبى إلا الحركية، وجمود من جانب آخر يبرر التخلى ويفرض العزلة، الكنيسة تعلن بصراحة عن أنها تؤمن بأن عليها وظيفة سياسية لا بد وأن تؤديها من خلال منطلقات الصراع اليومى بل والجسدى، الحاخام اليهودى يعلن أن وظيفته أساسًا وظيفة سياسية بل وأن منطلق تلك الوظيفة هو القيادة الجماهيرية، الجيوش العصرية تعرف أيضًا رجال الكهنوت، مسيحيين كانوا أم يهودًا، الذين يرافقون قواتهم دفاعًا عن مبادئهم القومية ودون أن يعنى ذلك سوى تأكيد الارتباط بين الدين والسلطة[٢٨]. فهل الإسلام أو التراث الإسلامى السياسى غير قادر على أن يؤدى هذه الوظيفة؛ لأنه لم يعد يعبر عن لغة العصر الذى نعيشه ؟ هل مرد هذا التقوقع إلى أن الفكر الإسلامى لا يصلح لأن يتحكم أو يؤثر فى الحركة السياسية ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين ؟ الإجابة عن هذا السؤال تفرض علينا تساؤلين : أين الإسلام من التراث السياسى ؟ ثم أين التراث السياسى الإسلامى من لغة القرن العشرين ؟

٦- المتغيرات العالمية وتأثيرها على مستقبل العلاقة بين الظاهرتين

نستطيع أن نحدد وبدقة مجموعة المتغيرات التى يمكن أن تؤثر فى العلاقة بين

الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية فى المستقبل من خلال الإجابة عن عدد من التساؤلات.

أول هذه التساؤلات التى لا نستطيع أن نطرحها دون أن نجيب عنها يدور حول أسباب إخفاق الأيديولوچيات السياسية المعاصرة. فالظاهرة العامة الواضحة التى نستطيع أن نلحظها بشكل لا يدع مجالاً للشك خلال ربع القرن الذى أعقب الحرب العالمية الثانية هى أن الأيديولوچيات السياسية أعجمت فى مسارين: من جانب معاودة قيد العناصر والكليات ومن جانب آخر الارتباط بالوضع الطبقى. الناحية الأولى: تعكس عدم اقتناع بالتقاليد المتوارثة والرغبة فى العودة إلى الأصول والنظرة الجديدة أو التفسير الجديد لتلك الأصول، حتى الفكر الماركسى برغم التزمت والالتزام الذى يرتبط بتقاليد خضع لتلك الظاهرة. ساهم فى هذه العملية أكثر من عامل واحد: حركة تنظيف التقاليد التى وضعها ستالين، عملية التشكيك التى قادها لونجو فى إيطاليا ولوكاتش فى شرقى أوروبا، الحركات الثورية المختلفة فى الديمقراطيات الشعبية، إخفاق المفاهيم الاشتراكية بالنسبة لمشكلات المجتمعات النامية، المتوارثة الجديدة للأيديولوچيات التقليدية ارتبطت بها أيضًا ظاهرة أخرى زادت من إبراز وإيضاح الإخفاق وهو عملية التوافق والتحجر للأيديولوچيات حول الأوضاع الطبقية. فالديمقراطية التقليدية لم تعد تعبر إلا عن اليمين المعتدل، والحركات النازية أو ما فى حكمها أضحت تحمل علم اليمين المتطرف، واليسارية لم تعد إلا عنوانًا للمعارضة حيث لم تصل الأحزاب الشيوعية إلى الحكم أو لتسويغ استقرار طبقة معينة حيث وصلت للحكم. والمأساة أكثر وضوحًا فى المجتمعات النامية، فالاشتراكية ليست سوى وسيلة لتجميع الطبقات المحرومة دفاعًا عن حقوق الطبقة البرجوازية الصغيرة التى استطاعت فى لحظة معينة أن تستغل موضوع المستعمر فى مزاولة السلطة القومية.

أضف إلى هذا عوامل أخرى جانبية كان لا بد أن تزيد من هذا الإخفاق، أولها ظاهرة الإرهاب السياسى، فلم يحدث فى تاريخ الإنسانية وفى أحلك عصور الظلم والطغيان أن أضحى الإرهاب أداة من أدوات السلطة الحاكمة فى مواجهة الفرد المنعزل بهذه القسوة وبهذا التحميم، ومن العبث تصور أن هذه الظاهرة قاصرة على المجتمعات المتخلفة أو الشمولية، قد تختلف فى درجاتها وقد تتنوع فى أساليبها، ولكنها ظاهرة

عامة شاملة تعرفها جميع النظم السياسية المعاصرة، وهى تعبير عن نقل فكرة التعصب الفطرية التى قامت عليها أديان العصور الوسطى أو على الأقل نقلت من مدلولها إلى مطلق النشاط السياسى فأضحى من حق أى قائد أو زعيم أن يلجأ إلى جميع الوسائل والأساليب فى سبيل القضاء على خصمه وتأكيد سلطته بما فى ذلك إهدار الأخلاقيات والقضاء على الكرامة الإنسانية، وارتبطت بذلك ظاهرة الانحلال الخلقى التى يمكن أن تدرجها قيم ظاهرة أكثر اتساعًا وهى ظاهرة الفساد السياسى. الفضائح لا تقتصر على المجتمعات الغربية بل تعم أيضًا المجتمعات الشيوعية دون استثناء. كل هذا يستر ظاهرة أخرى وهى أن الأيديولوچيات العقائدية المتداولة لم تستطع أن تحقق لمواطن القرن العشرين تلك السعادة التى وعدته بها حضارة عصر النهضة، الجميع يتحدث اليوم عن نهاية الأيديولوچيات وهو ليس إلا تعبيراً عن ظاهرة الإخفاق التى يعانى منها إنسان القرن العشرين والتى استشرت وهو ما حققته حضارة عصر النهضة.

على أن السؤال الذى يجب أن يستوقفنا قليلاً هو المتعلق بالتطورات المتوقعة والمقبلة للأيديولوچيات السياسية المعاصرة. فالمجتمع المعاصر يمتاز بخصائص معينة لو أطلقناها من حيث الزمنية وحاولنا أن نتصور ما سوف تؤدى إليه ابتداء من ذلك الإطار الذى حددناه لاستطعنا أن نتصور العقائد التى سوف يقدر لكل منها أن تتكامل بشكل أو بآخر. ما خصائص المجتمع المعاصر؟

نستطيع أن نؤكد بشكل خاص على متغيرات أربعة :

أولاً: حلول الكم موضع الكيف فى تقييم القوى السياسية.

ثانيًا: ازدياد الأهمية الحركية للمجتمعات النامية.

ثالثًا: تأكيد الصراع الأيديولوچى وفيضانه فى محيط العلاقات الدولية.

رابعًا: اختلاط الأيديولوچية بعامل الدين.

حلول الكم موضع الكيف فى تقييم القوى السياسية قد قاد إلى ظاهرة المجتمع الجماهيرى، وهى ظاهرة سوف تزداد تأكيداً فى الأعوام القادمة. هذه الظاهرة مدارها أن المجتمع السياسى سوف يخضع أساسًا لفكرة الرجل العادى، ذلك الإنسان الذى يعرف كل شىء ولا يعرف شيئًا، ذلك الرجل البسيط الذى يرفض التعقيد ويأبى إلا

التقاليد والعادات المتداولة دون المغامرة ودون الاضطراب هو أنانى فى احتياجاته، قصير النظر فى أهدافه، ولكنه معتدل فى حركاته غير متطرف فى سلوكه، مثل هذا النموذج للوجود الإنسانى يصير خير مستمع ومتقبل للتقاليد الدينية، فالدين يميل إلى الموقف المحافظ المعتدل برفض المغامرة ولا يسمح بالرفض إلا فى نطاق محدود وعلى سبيل الاستثناء.

كذلك فإن المجتمعات المتخلفة والنامية استطاعت أن تقطع بخطوات واضحة وصريحة مراحل ضخمة للابتعاد عن التخلف. وإذا كانت هذه الملاحظة قد تتصف بالنسبية وعدم الإطلاق، فالأمر الذى نسلم به هو أنها صحبته على الأقل بالنسبة لأكثر من نصف العالم المتخلف وهى سوف تزداد تأكيداً خلال ربع القرن الماضى، ويكفى أن نذكر على سبيل المثال الصين من بين المجتمعات الشيوعية وعلى مبعدة محدودة منها فى آسيا الهند وإيران، وإذا انتقلنا إلى أمريكا اللاتينية فإن أكثر من محلل واحد يتكلم عن عمالقة الغد ويركز بصفة خاصة على البرازيل وبالقرب منها جنوبًا الأرچنتين وشمالاً المكسيك؛ بل وإن إفريقيا تستطيع بدورها أن تقدم بعض النماذج حيث مصر والجزائر وليبيا تسمح باحتمالات جديرة بالاعتبار. هذه المجتمعات تقصر عن أن تقدم نموذجًا جديداً فى الوجود السياسى، بل ويجب أن نضيف على أنها سوف تحتل مكانة؛ خصوصًا بفضل حلول الكم موضع الكيف فى تقييم القوى السياسية التى سوف تتحكم فى الصراع الدولى. لقد انتهى العهد الذى كانت تستطيع فيه دولة كبلچيكا بدعوى التقدم الحضارى أن تتحكم فى أمم وشعوب. سوف نعاصر عالما لن يعرف الدول الأقزام، ولن تستطيع التحكم فى تطوراته سوى الدول العملاقة؛ والدول العملاقة فى مجتمع القرن الواحد والعشرين لن تخرج إلا من بين ثنايا العالم النامى. والأمر الذى يجب أن نسلم به هو: أن عامل الدين فى تلك المجتمعات يؤدى دوراً خطيراً ولن يقدر له أن يختفى فى الأعوام القادمة. ويزداد هذا الدور تأكيداً بفضل متغيرين. أحدهما: إخفاق الأيديولوچيات الغربية والمستوردة من التقاليد الأوروپية، وثانيهم: عدم قدرة القوى المثقفة المحلية على تقديم أيديولوچيات بديلة.

يزيد من تأكيد هذين العاملين ظاهرة أخرى بدأت تحدث آثارها منذ الحرب العالمية الأولى وأضحت اليوم تتحكم فى تطور العلاقات الدولية وهى: تأكيد الصراع

الأيديولوچى وفيضانه فى محيط العلاقات الدولية. مما لا شك فيه أن العلاقات الدولية أى العلاقات بين الوحدات السياسية فى نطاق الأسرة الدولية وهو ما اصطلح على تسميته بالسياسة الخارجية، لا تزال مشكلة مصالح قومية تسيطر عليه أبعاد مادية تستقل وتنفصل عن الطابع الأيديولوچى؛ ولكن الثابت أيضا أن هذه العلاقات قد تطورت واصطبغت بطابع الصراع الأيديولوچى الذى لم يقتصر على مجرد التقريب بين المجتمعات السياسية كوحدات دولية، بأن أدى إلى الفرقة والتعارض بين القوى والطبقات المحلية فى نطاق مفاهيمها القومية هذه الظاهرة سوف تزداد تأكيداً فى تطوراتها المقبلة. وبرغم أن كندا أسرعت منذ عدة أعوام للاعتراف بالصين الشعبية؛ لأنها تصدر لها إنتاجًا ضخمًا من القمح وبرغم أن نيكسون يذهب إلى بكين محاولاً خلق صورة من صور التعايش السلمى؛ وبالتالى خلق نوع من الاضطراب السياسى فى المجتمع الشيوعى الدولى، فإن تصور أو احتمال حرب شاملة بين روسيا والولايات المتحدة الأمريكية لا تقف فيها الصين إلى جوار روسيا الشيوعية أمر بعيد المنال. لقد أضحت السياسة الخارجية امتداداً للسياسة الداخلية، والسياسة الداخلية هى تعبير عن الاهتمامات والحقائق الأيديولوچية، زاد من تأكيد ذلك التسليم بالوظيفة العقائدية للدولة المعاصرة. قبل تناقض أيديولوچى بين سلوك الدولة الداخلى وسلوكها الخارجى يمكن أن يتقبله منطق الرجل العادى؛ ومن ثم فإن السياسة الخارجية لا بد وأن تعكس الأبعاد والقيم الأيديولوچية، ولا بد أن تزداد هذه الظاهرة تأكيدا فى الأعوام المقبلة.

هذه العوامل الثلاثة تقود إلى تأكيد عودة الدين لأن يصير متغيراً أساسيًا فى الوجود السياسى؛ وفى الصراع السياسى بصفة عامة، بعبارة أخرى فإن الأيديولوچية مدعوة لأن تخلط بالدين أو القيم الروحية المنزلة. عصر العقل والنور الذى قام على أساس إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله قد انتهى بالإخفاق والأيديولوچيات السياسية الأوروبية لم تحقق أى نجاح. فإلى أين يسير الفرد سوى العودة إلى تلك الأصول التى هجرها؟ الإنسانية الأوروبية أو تلك التى تواضع المحللون على تسميتها بالإنسانية المتقدمة. تؤكد اليوم الأبحاث الميدانية والتى سبق وذكرناها عودة الفرد إلى الحنين إلى النواحى الروحية، ويزيد من تأكيد هذه الظاهرة متغيرات جانبية، فالعلاقة بين المجتمع

الدينى والمجتمع المدنى أثبتت أن الأول لا بد وأن يسيطر على الثانى وأن الفصل بينهما لا يعكس طبيعة التطور الإنسانى، والوظيفة العقائدية للدولة بدورها دخلت لتزيد من تأكيد هذه الظاهرة. كذلك فالدين استطاع أن يؤكد أنه ظاهرة تتجه من حيث طبيعتها إلى خلق التوازن ضد الاندفاع وتأكيد الاعتدال ضد التعصب، وسواء أطلق على هذه الظاهرة اسم الدفاع عن الوضع القائم أو كلمة الاتجاه المحافظ فهى صمام أمان ضد الفوضى ومعيار للحركة المنطقية لو فقدت التحرك الشكلى.

وهذا ما فهمته الكنيسة الكاثوليكية، بل ويمكن القول إن الكنيسة الكاثوليكية استطاعت أن تفهم طبيعة التطور للمجتمع المعاصر منذ نهاية القرن الماضى. فإعلان الأشياء الجديدة الذى أصدره البابا ليون الثانى عشر فى ١٥ مايو عام ١٨٩١م يجب أن يوصف بأنه أحد الوقائع الحاسمة فى التاريخ السياسى للمجتمع الذى نعيشه. وبرغم أن هذا الإعلان خضع لتفسيرات رسمية متعددة بدأها البابا بيير الحادى عشر عام ١٩٣١ بإعلانه المشهور باسم العام الأربعين؛ ثم أعقب عقب ذلك بعشرة أعوام بخطاب تاريخى للبابا بيير الثانى عشر عام ١٩٤١م، وخلال حوادث الحرب العالمية الثانية ثم لحق بهما البابا جان الثالث والعشرين بإعلانه المشهور باسم الأم والقائد عام ١٩٦١م، إلا أنه سوف يظل دائمًا المصدر المباشر للحضور الشامل لمفهوم الكاثوليكية للحركة السياسية. يقول البابا بيير الثانى عشر فى آخر رسالة له قبل موته تعبيراً عن هذا المفهوم «إن التدخل فى العالم للدفاع عن النظام الإلهى هو واجب يسيطر على مسئوليته الكاثوليكية، يسمح له بأن يبادر بأى حركة خاصة أو عامة أو منظمة تتجه إلى تحقيق أى عمل نحو هذه الغاية». وقبل ذلك بعامين أعلن نفس البابا بكلمات قاطعة «إن المسيحى الذى يهمل واجبه نحو العالم، هذا العالم الذى يتضمن أيضًا الحركة السياسية، تاركًا دون تغيير قوى تنظيم الإيمان فى الحياة العامة إنما يرتكب خيانة نحو الرجل الأمثل الذى يجب أن يعيش بيننا».

وإذا كنا لا نستطيع فى هذه العجالة أن نتابع حركة الكنيسة الكاثوليكية فى تأكيد وظيفتها السياسية، إلا أننا يجب أن نتذكر بعض المظاهر لمواجهة الشيوعية من جانب؛ ثم السعى نحو توحيد الحركة المسيحية ولتجميع الكنائس المسيحية ولو فى بعد معين مرتبط بالنواحى السياسية ومتعلق بخلق جبهة متكتلة ضد جميع أعداء الكنيسة

الكاثوليكية ؛ ثم خلق أحزاب قومية تدين وتخضع لأوامر البابا ابتداءً من روما ليست إلا بعض مظاهر هذا التطور الخطير(٢٩).

٧- خريطة الأيديولوچيات السياسية

السؤال الذى جعلنا منه جوهر هذا التحليل نستطيع أن نحدده على الشكل الآتى: كيف يمكن تصور خريطة الأيديولوچيات السياسية فى خاتمة القرن المعاصر وأوائل القرن المقبل؟ بعبارة أخرى فهل نستطيع ابتداء من المقومات التى تعبر عنها الأوضاع الحالية والتى حاولنا من خلالها أن نكتشف طبيعة عامل الدين بوصفه أحد متغيرات الوجود السياسى أن نرسم خريطة للعالم الأيديولوچى كما يجب أن نتوقعها عقب فترة معينة من الزمن؟

الأيديولوچيات المقبلة لن تعدو أن تكون خلاصة لأربعة اتجاهات سياسية سوف يقدر لكل منها أن تتكامل بشكل أو آخر استمرارًا لأوضاع حضارية معينة.

أولاً: اللينينية اليسارية.

ثانيًا: الكونفوشية الماركسية.

ثالثًا: الكاثوليكية المسيحية.

رابعًا: الإسلامية الشرقية.

قبل أن نحاول تحديد عناصر كل من هذه الاتجاهات العقيدية الأربعة بقصد إبراز أهمية وطبيعة الأيديولوچية المنبعثة من واقع التراث الإسلامى، يتعين علينا أن نقدم ملاحظتين: الملاحظة الأولى: وتدور حول أن تحديد مدلول هذه المذاهب لا بد أن يلقى بنا فى متاهات التبشير، والقيم التى هى بدورها فى حاجة إلى الكثير من المناقشات. ونحن لا بد وأن نقتصر على تقديم تصور عام فى محاولة تحديد مدلول كل من هذه الاصطلاحات لنستطيع أن نقدم وزنًا حقيقيًا لكل من هذه الأيديولوچيات الدينية دون أن نتعرض للتفاصيل المتعلقة بأسس التنبؤ وأبعاده من الناحية الأيديولوچية.

الملاحظة الثانية: ونستطيع أن نصل إليها من مجرد إلقاء نظرة على التسميات التى ارتبطت بهذه الاتجاهات الأربعة، إذ نلحظ أن اثنين منها فقط يعكسان سيطرة العامل

الدينى. على أن هذه الملاحظة لتعبر عن دلالتها الحقيقية علينا أن نعود إلى التطور الماضى الذى عاشته الإنسانية منذ الثورة الفرنسية لنلحظ مدى الفارق الواضح بين الأيديولوچيات القائمة والتى عرفتها الإنسانية خلال القرن الماضى، والأيديولوچيات المقبلة المتوقعة والتى قد تعرفها الإنسانية فى القرن المقبل.

فإذا عدنا إلى الثورة الفرنسية وجدنا أنها تركزت حول القومية السياسية ؛ رد فعل لها وإخفاقها حمل علم الماركسية التى تسمت فى مرحلة معينة باسم الشيوعية. القومية استمدت منها البرجوازية والليبرالية والديمقراطية أصولها البعيدة والمباشرة فى آن واحد. ولكن من جانب آخر جاءت النازية والنقابية لتعلن بأسلوب أو بآخر محاولة التوفيق بين الماركسية والقومية. النازية تجعل من فكرة العنصرية أساسًا للتوفيق بحيث تقود القومية إلى مسارات التطرف فى العلاقة العرقية، النقابية تجعل من عملية التجديد النظامى أساسًا للدولة الجديدة. وتنساب بين هذه وتلك كنموذج آخر للأيديولوچيات السياسية الصهيونية بأبعادها المعروفة.

جميع الأيديولوچيات عدا الصهيونية السياسية تجعل منطلقها إلغاء أو تقييد المفهوم الدينى للوجود السياسى، الصهيونية برغم أنها تتحدث بلغة جديدة ومنطق جديد، إلا أنها تسلم بأنها تجعل من الدين أحد مصادرها المباشرة لبناء صياغتها السياسية. وهكذا نستطيع أن نلاحظ أن عامل الدين يختفى فيما عدا تلك الجزئية الجانبية من الأيديولوچيات السياسية. وإذا كانت الصهيونية تقدم استثناءً ولو جزئيًا فإنها تثير أكثر من تساؤل: هل هى بهذا المعنى أيديولوچية المستقبل بدورها؟ سؤال تخرج الإجابة عنه عن موضوع هذه الدراسة، ولكن هذا لا يمنع من أن نلاحظ أن الأيديولوچية الصهيونية كامتداد للحقيقة الدينية تختلط باليهودية كأصل عرقى، بحيث يمكن القول إن الديانة الوحيدة التى تجمع بين العقيدة والانتماء العرقى هى الديانة اليهودية. وإذا كانت الصهيونية تغلف العناصر الدينية بعناصر عنصرية فلا يجوز لنا أن ننسى هذه الحقيقة، ومتابعة تطور العقيدة الصهيونية تؤكد أن المستقبل سوف يسير نحو التركيز حول القومية الإسرائيلية وليس حول الصهيونية السياسية ؛ بحيث يمكن القول مسبقًا بأن القومية الإسرائيلية سوف تطغى على الصهيونية السياسية أو على الأقل تسير بديلاً لها. الصراع الداخلى الذى لا نزال نعاصره بين القومية الإسرائيلية والصهيونية السياسية

التقليدية سوف ينتهى بقومية السابرا وفناء التقاليد الصهيونية كامتداد للأوضاع الدينية اليهودية حيث يمكن تصور هذه الأوضاع مستقلة عن الحركة السياسية .

هل يستطيع القارئ أن يفهم لماذا لم نضع هذه الأيديولوچية من بين الأيديولوچيات الأربع التى حددناها ؟ كذلك هذا لا يمنع من تصور أيديولوچيات أخرى جزئية قليلة الأهمية قد يقدر لها البقاء أو الاستمرار . من هذا القبيل نستطيع أن نصور بعض الجيوب المعبرة عن النازية أو الاشتراكية الشمولية أو نفس الصهيونية السياسية .

أولى هذه الأيديولوچيات والتى أسميناها باللينينية اليسارية هى التى سوف تسيطر على العالم الروسى وبعض الدول المحدودة المنتمية إلى أوروبا الشرقية . فى ذلك الاتجاه السياسى نستطيع أن نلحظ حقائق معينة :

أولاً: اختفاء الماركسية التقليدية .

ثانيًا: صبغ الحركة اللينينية بالتقاليد الروسية .

ثالثًا: تغلب الدفاع عن المواقف التقدمية العالمية على فكرة أو مبدإ الصراع الطبقى .

بعبارة أخرى فى هذه الأيديولوچية نجد خليطًا من البشرية من جانب كموقف سياسى ومن جانب آخر التقاليد الروسية مع تفسير محلى للشيوعية السياسية ؛ فالماركسية التقليدية بمعنى جعل المتغير المادى أساسًا مطلقًا ووحيدًا لتفسير الوجود السياسى سوف تختفى. بدأنا نرى الاهتمام بعامل الدين ولو عن طريق المعاينة الشكلية ، ومنذ ربع قرن بدأ الاتجاه الواضح نحو تأكيد احترام الأسرة بل وإلى حد ما احترام الملكية الخاصة ، المجتمع الروسى أضحى مجتمعًا طبقيًا ولم يعد يستطيع أن يدافع عن مبدإ الصراع الطبقى أو فكرة إلغاء الطبقات الماركسية التقليدية لا يمكن أن تنعكس الأوضاع القائمة فى المجتمع السوڤييتى ولكن عقدا لا يمنع من أن اللينينية كحركية سياسية منفصلة ومستقلة عن الأفكار الماركسية قابلة لأن تظل مسيطرة على الوجود السياسى فى تلك المنطقة ؛ ولكن الحركة السياسية وتفسيراتها لا يمكن أن تنبع إلا من مقتضيات الواقع المحلى . الواقعية هى جوهر الحركة وهكذا فاللينينية لا بد وأن تصطبغ بالتقاليد الروسية . الأمن القومى الروسى له أوامره ومقتضياته التى تنبع من أوضاع جغرافية وتقاليد تاريخية لا بد وأن تتجانس مع التعاليم اللينينية . ويساعد على

ذلك أن لينين وأفكاره هى فى حقيقتها تعبير عن وعى روسى وتقاليد سوفيتية ، وهكذا يختفى مبدأ الصراع الطبقى فى النطاق الداخلى ؛ ولكنه ينتقل إلى نطاق الحركة الخارجية باسم التقدمية العالمية.

الماركسية التقليدية برغم ذلك لن تخفى أن وريثها الحقيقى سوف يتمركز فى الصين؛ فالصين لن تستطيع حتى نهاية القرن أن تصل إلى المجتمع الطبقى، وهى ليست لها تقاليد دينية، بل على العكس من ذلك تقاليدها الحضارية التى أساسها العالمية المادية تتجانس تجانسًا غريبًا مع الماركسية، وهكذا سوف تتعانق الماركسية كما فهمها ماوتسى تونج والكونفوشية كما وضع تقاليدها الآباء الأوائل ؛ لتقدم خليطًا غريبًا تسيطر عليه فكرة الصراع الطبقى. التطور سوف يظل يسيطر عليه السعى نحو القضاء على أى صورة من صورة التمييز الطبقى . على أن الماركسية حتى فى الصين لا بد وأن تطعم بتقاليد محلية سوف تتركز فى الفكر الكونفوشى. ومن ثم فإن هذا المذهب الثانى سوف يتميز بعناصر ثلاثة:

أولاً: العالمية.

ثانيًا: الإنسانية.

ثالثًا: الحركية.

العالمية هى جوهر الدعوة الماركسية ؛ ولكنها سوف تغلف فى التقاليد الصينية القبلية بمفهوم الإنسانية، وهى مفهوم غير واضح يعكس أحد التقاليد المحلية ويكاد يكون مستحيل الفهم على ضوء التقاليد الغربية ؛ فالإنسانية تعنى أن لكل كائن بشرى الحق فى اختيار أسلوبه فى الحياة ولكنها لا تعنى السيادة الروحية أو الإلزام النظامى بتقبل أى مفهوم آخر أو أى تقاليد أخرى، وهكذا نجد التقاليد الصينية تقبل مبدأين كل منهما على نقيض الآخر العنصرية والإنسانية ؛ فالشعب الصينى هو شعب متميز له تقاليده وله عظمته الحضارية ومن حقه أن يقود الشعوب الصفراء، ولكن ليس من حقه أن يفرض مفاهيمه ولا من حقه أن ينظر إلى الآخرين نظرة استعلاء. إن نظره إلى الشعوب الأخرى هى فقط عدم اهتمام. هذه الحقيقة تفسر أن الصين فى تاريخها الطويل لم يقدر لها أن تقوم بأى دور ذى فاعلية فى العلاقات الدولية وأن فترات انفجارها وفيضانها كانت دائمًا مؤقتة سرعان ما أعقبها انحسار لموجة الفيضان وعودة إلى الأرض التى

خرجت منها جيوشها فاتحة، وهو أمر يفسر أيضًا لماذا نعتقد أن الصين لم تحاول أن تغزو بفكرها السياسى خارج حدودها الطبيعية لا فى المستقبل القريب ولا فى المستقبل البعيد.

هذه العناصر المختلفة سوف تستنتج فى حقيقة واحدة ومتماسكة لا بد وأن تعكس فى واقع الأمر مدلولاً للعنصرية يعكس طبيعة العقلية الصينية ويستقر خلف التقاليد الماركسية بحيث يسوِّغ انفتاحا صينيًا على باقى الشعوب الصفراء فى جنوب شرقى آسيا. وهكذا لن تستطيع الأيديولوچية الصينية برغم الصبغة الماركسية الواضحة أن تتخلص من تقاليدها القومية، الديالكتيكية سوف تصير حركة والماركسية سوف تظل طبقية ولكن العنصرية لن تتغير لا فى مفهومها ولا فى جوهرها عن التقاليد الثابتة فى التاريخ الفكرى الصينى.

الأيديولوچية الثالثة والتى نستطيع أن نسميها بالكاثوليكية المسيحية تستطيع أن تقدم صورة جديدة لحركة التحرر السياسى فى التقاليد الكنسية. سبق أن رأينا أن الكنيسة منذ نهاية القرن التاسع قد أعلنت بوضوح عن إيمانها بضرورة تبنى الحركة المدنية وأنها سارت فى هذا الاتجاه مكتسبة دائمًا مواقف جديدة تعنى خطوة إلى الأمام؛ ولكنها ظلت دائمًا مستخفية خلف الأحزاب المحلية والقوى السياسية الفرعية والنشاط الاجتماعى. الأعوام القادمة سوف تعاصر تطورًا مزدوجًا.

أولاً: إحياء تقاليد المسيحية الأولى والسابقة على عصر التحجر التقليدى، أى العودة إلى تقاليد المسيحية عندما فرضت عليها الهجرة إلى الخفاء والدهاليز مع ما يعنيه ذلك من مسالمة للسلطة ومع ما يفرضه من ترك الشكليات وتقبل المواقف الواضحة وغير الصريحة وجعل محور الوجود الدينى هو الإيمان الذاتى.

ثانيًا: تحرير الكاثوليكية من القيود القائمة حاليًا، والتى أساسها فصل الدين عن الدولة ونقل الكاثوليكية إلى مصاف المذاهب السياسية.

فى خلال الفترة الأولى لا نزال نعيش بعض مظاهرها، سوف تنتقل الكاثوليكية من نطاق السلبية الشكلية إلى ميدان النشاط الثقافى الذى تستقر خلفه حركة سياسية أو على الأقل دعوة عقيدية. إن السياسة الثقافية كانت ولا تزال خط الهجوم الأول لأى حركة سياسية. كذلك ففى نطاق الحركة الكاثوليكية تبرز هذه الحقيقة واضحة من

خلال متابعته النقابية الكاثوليكية ؛ فوظيفة النقابات التى تخضع لأوامر الكنيسة فى غربى أوروپا هى أساسًا باعتراف زعمائها القيام بعملية تثقيف فردية وجماعية. وهنا نلحظ جانبًا من ذلك التناقض القريب الذى أدت إليه تلك الحركة من جانب الكنيسة عندما انتهت إلى جعل وظيفة النقابة فى تقاليدها الكاثوليكية تتفق مع وظيفة النقابة فى التقاليد الشيوعية، وفى مرحلة ثانية سوف تتجه الكاثوليكية لأن تؤمن وجودها من خلال تحالفات مسيحية. إنها تسعى لأن تجعل كل من يؤمن بالدين المسيحى ينطوى تحت لواء القيادة الكاثوليكية، فالخلاف الدينى يجب ألا يمنع من التوافق الحركى، والتوافق الحركى يفرض عملية التوفيق المذهبى، لا بد أن تنتهى بصياغة عامة مشتركة لذلك المذهب السياسى فإذا بها كاثوليكية مسيحية.

الأيديولوچيات الثلاث السابقة تتضمن بعض نواحى الضعف والنقص الواضحة. الأيديولوچية الأولى تعنى نقلاً للحركية من النطاق الداخلى إلى النطاق الخارجى، هى تدافع عن المواقف التقدمية فقط فى نطاق الصراع العالمى، وهكذا تتضمن نوعًا من التناقض بين جوهرها الداخلى وأبعادها الخارجية، ولذلك لو وصفت بأنها يسارية فإن هذا الوصف لا يعكس حقيقة جوهرها ـ من حيث العلاقة بين المواطن والسلطة ـ تسيطر عليها التقاليد القديمة تاريخيّا، بل ويكاد يمكن القول إنها ترفض التجديد. الأيديولوچية الثانية تعكس بدورها نوعًا من التناقض الغريب عليها وعنصرية فى آن واحد، إنسانية وتوسعية فى نفس المنطق، تقاليد صينية تقوم على أساس مبدإ القومية وماركسية ترفض فكرة القوميات كمنطلق لتفسير الوجود السياسى. فإذا انتقلنا إلى الصورة الثالثة من صور التصور السياسى لوجدناها بدورها تعكس نوعا من التناقض البعيد فى أبعاده. فهو فى نفس اللحظة التى يعلن فيها عودته إلى تقاليد الكنيسة الأولى أى إلى تلك المسيحية التى تعيش فى الخفاء وتقبل السلطة حتى لو جاءت من كافر وتؤمن بأن ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فهى تعلن تحولها للحركة السياسية أى تقبلها الكفاحية المدنية والدنيوية فى صراع نحو السلطة وفى تصور لمزاولة السلطة ؛ بل ويصل الأمر إلى حد أن تدخل نوعًا من التحرر للتقاليد المدنية المرتبطة بقواعد الكهنوت وتنظيم العلاقات الخاصة. إن الحديث اليوم عن زواج القسس وعن التصريح بالطلاق وغداً عن تحرر المواطن فى علاقته الجنسية دون أن يعنى ذلك أى رفض أو إلغاء للتقاليد الدينية

ليس إلا صورة من صور التوفيق الذى سوف تسعى إليه الكنيسة بقصد أن تجعل من دينها لغة للخطاب يعكس وينبع من المنطق الجماهيرى .

كل هذا قدمنا به لنتساءل أين الأيديولوچية الإسلامية بوصفها عقيدة سياسية؟

قلنا بأن الأيديولوچية الرابعة التى سوف تتحكم فى مصير العالم فى النصف الأول من القرن القادم هى الإسلامية الشرقية . فما معنى ذلك ؟

من الواضح ، ويسلم بهذا المعنى جميع خبراء التحليل السياسى ، أنه سوف يكون هناك اتجاه سياسى يصطبغ وينبع من المفهوم الإسلامى للوجود السياسى ؛ ولكن فيما عدا ذلك فإن الصورة ليست واضحة ولا محددة ؛ برغم هذا الغموض فإن عناصر معينة لا بد أن تسيطر على صياغة ذلك المذهب الرابع .

هو مذهب يعكس التقاليد الإسلامية وليس التقاليد العربية ، ولعل هذا يفسر كيف أن اتباعه لا يرتبط بالحضارة العربية ولا باللغة العربية ولن يقتصر على العالم العربى ، إن أعظم مفكرين سوف نجدهم فى الپاكستان ؛ بل وقد يقدر لنا أن نجد بعضهم فى الهند وإندونيسيا(٣٠) .

ولعل هذا يعطينا الفرصة للحديث عن العلاقة بين الإسلام والقومية السياسية .

٨- تحديد العلاقة بين الإسلام والقومية السياسية

وهكذا يرتبط بإعادة البناء الأيديولوچى تحليل العلاقة بين الإسلام والقومية السياسية . إن تخطى ذلك الصدام المستمر بين المفهوم القومى ومفهوم الأمة فى التقاليد الإسلامية أضحى حاجة ملحة تفرض نفسها على الفكر السياسى المعاصر ، والواقع أن هذه الناحية خضعت لمجموعة من التشويهات التى آن الأوان لأن ينظف منها الفكر والإدراك السياسى . مرة أخرى لا نريد أن نعرض للتفاصيل ولكن فلنتذكر بعض المنطلقات الأساسية .

أول هذه المنطلقات أن النموذج الإسلامى العربى بوصفه إطارا للتعامل الدولى لم يعد له موضع ، الواقع السياسى الذى نعيشه اختلف ، حتى نهاية الدولة العباسية فإن الإسلام كسلوك فردى وكحضارة وكنظام سياسى وكدعوة عالمية كان يمثل دوائر

أربع متطابقة ؛ اليوم تعددت الدوائر : فهو سلوك فردى فقط فى الإسلام الغربى وهو دولة فى بعض التطبيقات العربية وهو حضارة فقط فى المجتمع السعودى، وهو لا وجود له كدعوة عالمية. كيف ننقل ذلك النموذج الذى عرفته الأمة الإسلامية حتى نهاية العصر العباسى الأول فنجعل منه أساسًا وحيداً ومطلقًا لتنظيم الوجود السياسى الإسلامى فى عالمنا المعاصر وحتى لو لم يكن فى ذلك النظام أى عيوب أو نقائص ؟

المنطلق الثانى : تحليل العلاقة بين القومية والظاهرة الدينية . . هذه الناحية بدورها لم تخضع للدراسة الكافية، وآن لنا أن نفهم كيف أن الأديان الثلاثة تقف من مفهوم القومية مواقف مختلفة ؛ فاليهودية تنطلق من مبدإ العنصرية فى أسوإ صورها التى تكاد تعيد إلى الذهن مفهوم القومية الأوروبية الغربية خلال القرن التاسع عشر. المسيحية لم تعرف المفهوم القومى بل نشأ المفهوم القومى فى صراع ضد الكاثوليكية. إن الكاثوليكية بحكم تكوينها دعوة أخلاقية ولم تكن فى أى لحظة من تكوينها الأول تعبيراً عن إرادة سياسية، بل إنها لم تنطلق فى عملية البناء النظامى إلا من خلال استيعابها للنظام الرومانى : نظام وثنى ملحد. الكاثوليكية لم تكن فى العصور الحديثة والوسطى دعوة إلى التجديد بل إنها تحالفت مع الأرستقراطية وظلت تصارع كل ماله صلة بالاتجاهات القومية حتى جاءت الثورة الفرنسية فأبعدت منظماتها عن الحياة السياسية .

والإسلام ؟ إذا عدنا إلى الخبرة الإسلامية وجدنا أنها حملت لواء الرفض وتبنت قضية المظلومين ووقفت تساند القومية العربية وتحدت الاستعمار. مما لا شك فيه أن هذه الأبعاد تقودنا إلى القرن التاسع عشر ولكن ليس هذا موضع الحديث عما أحدثته الأقليات من تشويه لوظيفة الدعوة السياسية من المنطلق الإسلامى فى مواجهة الدولة العثمانية من جانب والاستعمار الغربى من جانب آخر .

ولكن إذا عدنا إلى نقطة البداية وهى القدرة على الفصل بين الإسلام بوصفه ظاهرة قومية والإسلام بوصفه دعوة عالمية كان علينا أن نبدأ فنحدد معنى القومية. القومية فى ابسط معانيها هى التجانس بين عناصر المجتمع السياسى، هذا التجانس الذى يعنى الوحدة والتشابه يقوم على مبدأين فى تقاليد القومية الغربية : تجانس من حيث العنصر ثم تجانس من حيث الإدراك. التجانس العنصرى معناه وحدة الأصل والتجانس الإدراكى التعبير عنه هو مفهوم الأمن القومى بأوسع معانيه. إذا عدنا إلى التقاليد

الإسلامية وجدنا أنها عرفت مفهوم الأمة بمعنى المجتمع القومى ولكن حيث التجانس فقط من منطلق الإدراك السياسى والتصور هو ذلك القسط الواحد من الإدراك الجماعى. إن التقاليد الإسلامية ترفض مفهوم التجانس العضوى والوحدة فى الأصل العنصرى. فلا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى والأبيض كالأسود والأصفر سواسية كأسنان المشط لأنهم مسلمون، ومعنى ذلك أنهم يملكون إدراكًا واحدًا بصدد وظيفة الأمة الحضارية ؛ بل إن وحدة الإدراك لم تقتصر على أن تكون تصورًا واحدًا ولكنها تعدت ذلك إلى اللغة الواحدة : لغة القرآن.

هذا المفهوم الإسلامى للمجتمع القومى برغم اختلافه عن المفهوم الغربى لتلك الظاهرة ينتهى بنتائج واحدة :

أولاً: المجتمع القومى يملك إرادة واحدة. كل مجتمع قومى واحد والمجتمع القومى الواحد لا موضع لتجزئته.

ثانيًا: مبدأ الطاعة لتلك الإرادة مطلق لا قيد عليه، لا موضع للثورة على الحاكم إلا إذا خالف أو اغتاب ذلك الإدراك المشترك.

ثالثًا: الأمة الإسلامية وحدة معنوية كالمجتمع القومى فى التقاليد الغربية[٣١].

ونعود إلى الحديث عن العوامل التى تدفع بالأيديولوچيا الإسلامية بوصفها عقيدة سياسية.

إن هذا المذهب سوف يرتبط وجودًا و عدمًا بالحضارة الشرقية. فمثلاً فى الأيديولوچية اللينينية والكاثوليكية من جانب آخر موقف النقيض الأيديولوچية اللينينية هى مادية موغلة فى رفض القيم غير المادية. والكاثوليكية رغم صفتها المسيحية لن تستطيع أن تقف من الإسلام إلا موقف التناقض والتعارض، أضف إلى ذلك طابع الجماهيرية الذى سوف يطغى عليها نوع من المادية التى تفرضها طبيعة المجتمع التكنولوچى. كلتاهما تعبر عن حضارة لا تستند إلى القيم الروحية جزئيًا أو كليًا، وإنما تسيطر عليها معايير تنحنى أمام المادة، وبذلك فالأيديولوچية الإسلامية لا بد وأن ترفض هاتين الأيديولوچيتين.

على أن هناك وجه تشابه بين الأيديولوچية الإسلامية والأيديولوچية المسيحية، فكلتاهما سوف تقوم على أساس العودة إلى القيم الدينية الأولى. رأينا المسيحية تعود إلى عصر الهجرة إلى الخفاء، الإسلامية سوف تعود بدورها إلى تقاليد الفترة الأولى؛ فترة الرسول وخلفائه الراشدين، وهى بذلك سوف تفصل بين القيم والممارسة وسوف تجعل مصادرها تنبع من القيم دون الممارسة. على أننا هنا سوف نجد صورة أخرى من مظاهر القوة لهذا المذهب الرابع لو قورن بالكاثوليكية المسيحية، ذلك أن الفترة الأولى من فترات الوجود الدينى بالحضارة الإسلامية ارتبطت أيضًا بقيم سياسية واضحة ومحددة بعكس الحضارة المسيحية التى لم تكن فى خلال تلك الفترة تملك أى قيم سياسية.

برغم ذلك فالأيديولوچية الإسلامية الشرقية لا تخلو من بعض نواحى الضعف، أهمها عدم وجود المدارس الحية الفكرية التى نستطيع أن نطمئن على وجودها فى عملية التجديد الخلاقة التى يجب أن تقود الفكر الإسلامى التقليدى إلى التكامل بوصفه مذهبا سياسيًا. سوف يخفف من هذا النقص أن هذا المذهب ينبع فى الواقع المتخلف ويرتبط بالمجتمعات التى قد يقدر لها النماء ولكنها قطعًا لن تصل إلى مرحلة التقدم التى سوف تصل إليه مجتمعات الحضارة والتقاليد الكاثوليكية. هذا الارتباط فى الواقع المتخلف هو قوة وضعف؛ هو قوة لأن هذا المذهب هو قائد التقاليد السياسية إلى الارتباط الذاتى بتلك المجتمعات؛ فهو يرتبط بها تاريخيًا وهو يعبر عن مشكلاتها فكريًا وهو غير مستورد ولا مزروع حركيًا، ولكن ذلك أيضًا مصدر ضعف؛ لأنه سوف يفرض على ذلك المذهب أن ينكمش فى عقر داره وأن يتخذ موقف الدفاع وليس موقف الهجوم فى علاقاته بالأيديولوچيات الأخرى. إن هذا لا يمنع لأن هذه الأيديولوچية قد يقدر لها التكامل لو قدرت لها العقلية الخلاقة أو المدرسة الفكرية التى تسمح بنقل تلك القيم التقليدية إلى لغة العصر. ولو قدر لها التكامل فسوف تسير لترى أخطر الأيديولوچيات الأربع السابق ذكرها.

لماذا؟

الأسباب كثيرة.

أولاً: سبق أن رأينا أن جميع الأيديولوچيات السابقة تتضمن التناقض، والتناقض لا بد في الأمد البعيد أن يخلق في الأيديولوچية نوعًا من أنواع التفتيت في عناصر المنطق فإذا بانهيار للكيان الكلى أو على الأقل تحلل مع ما يعنيه من عدم القدرة على مواجهة المواقف المتعددة.

ثانيًا: إن هذه الأيديولوچية هي وحدها من بين الأيديولوچيات الأربع التي تستطيع أن تشمل مكانًا بالأيديولوچيات الثلاث الأخرى. فالإسلامية الشرقية سوف تمتد من المحيط الهادى ابتداءً من جزر إندونيسيا حتى المحيط الأطلسى حيث تطل موريتانيا والمغرب، ومن ثم فهى المحتكة أولاً بالكونفوشية ثم باللينينية وأخيرًا بالكاثوليكية احتكاكا مباشرًا، وذلك على عكس كل من الكونفوشية والكاثوليكية اللتين لن يقدر لأى منهما التعانق مع الأخرى في الناحية المكانية بأى شكل كان.

ثالثًا: ويزيد من تأكيد هذه الحقيقة النواحى الاستراتيچية ؛ فالأيديولوچية الإسلامية سوف تملك ناحية من نواحى القوة ؛ سوف تسمح لها بأن تطغى على جميع الأيديولوچيات الأخرى ونقصد بذلك النواحى الكمية والاستراتيچية، فالمنطقة التى تسودها سوف تمثل خطًا أو شريطًا يمتد كما سبق ورأينا من المحيط الهادى إلى المحيط الأطلسى، يمثل حزامًا قادرًا على أن يشل أى أيديولوچية أخرى. أضف إلى ذلك أنه من النواحى الكمية، أى من ناحية عدد من ينتمى إلى هذه الأيديولوچية من الناحية الحركية ؛ فلن توجد أيديولوچية أخرى تعادل تلك الإسلامية. يقدر الخبراء بأن سكان المنطقة - بما في ذلك الهند وپاكستان وإندونيسيا - سوف يصل إلى حوالى ثلاثة آلاف مليون نسمة في أوائل القرن القادم وهو ما يزيد على نفس سكان القارة الصينية ؛ ولكن أليس كل هذا نوعًا من الخيال ؟

فلنستمع إلى أحد علماء التحليل السياسى المعاصرين والذى ينتمى إلى التقاليد الأمريكية : «قد يبدو لكثير من الأمريكيين والأوروبيين أنه قد يكون من الغريب إدراج العامل الدينى بين مختلف القوى السياسية. إنهم قد تعودوا أن ينظروا إلى العقيدة على أنها مشكلة مرتبطة فقط بالتقوى الفردية. يقودهم إلى هذا الخطإ الطلاق بين الدين والسياسة الذى تعوده العالم الغربى ابتداءً من الحرب الدينية في القرن السادس عشر ؛ ولكن الدين كان في خلال عصور طويلة من التاريخ العالمى مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا

بالتطور السياسى . تفسير ذلك ليس فى حاجة إلى إيضاح فعندما تصير الأبعاد السياسية على قسط معين من الأهمية والعمق ، وبصفة خاصة عندما تثار القضايا المصيرية ويدعى المواطن بأن يكون على استعداد للموت فى سبيل القضية التى يدافع عنها ، فإنه من الضرورى أن تكون هناك قوى أصيلة متغلغلة فى النفس الفردية لتساند هذا الموقف . هذه القوى لا يمكن أن تكون سوى الدين أو الأيديولوچية ، تستطيع أن تحمل بعض الصفات الوظيفية للعقيدة» .

ترى هل نستطيع أن نفهم من هذه الملاحظات هذا الفوران الفجائى والاهتمام بدراسة الحضارة الإسلامية من نواحيها وأبعادها السياسية ؟ ولكن هل هذا يعنى أنه لا توجد أيضًا أسباب واعتبارات علمية وأكاديمية أيضًا تدعو إلى هذا الاهتمام؟(٣٢)

٩- العلاقة بين الحاكم والمحكوم فى التقاليد الإسلامية

مظاهر التراث السياسى حددناها سابقا فى أبعاد أربعة : فكر ونظم وحركة وممارسة ، تناولنا النواحى الأربع فى مفهومها العام بالتفصيل وأبرزنا كيف أن التفرقة بينها تمثل إحدى الأعمدة التى يجب أن تقوم عليها عملية التحليل السياسى ، فكما أن ظاهرة السلطة تتكون من جزئيات ثلاث : عامل معنوى ، وجسد أو اجتماعى ، ثم إطار وهيكل ، فكذلك مدلول الخبرة يجب أن يدور فى هذه الأبعاد الأربعة . التحليل السياسى يثير أيضًا بهذا الخصوص العلاقة بين هذه الجزئيات الأربع : كيف يؤثر الفكر فى النظم وكيف يتأثر ، كيف أثر أفلاطون فى النظم اليونانية وكيف عبر فى تحليله وإدراكه لظاهرة السلطة عن الخبرة النظامية اليونانية على سبيل المثال . كذلك لا بد من إثارة سؤال يدور حول العلاقة بين النظم السياسية ، والحياة السياسية : لعل النشاط السياسى تعود أن يسير من خلال مسالك الشرعية التى وضعتها تلك النظم . فهل يعنى هذا أنه لم يتردد فى أن يحطمها إن كونت عقبة فى طريق تحقيق أهدافه ؟ النشاط السياسى الفرنسى لو قورن بما عرفناه من التاريخ البريطانى الطويل لهالنا الفارق ، ولو اقتصرنا على القرن التاسع عشر لوجدنا فرنسا على الأقل عرفت خمس انتفاضات كبرى كل منها تكون ثورة على حدة ، على عكس بريطانيا التى لم تعرف ثورة واحدة خلال طيلة الفترة المماثلة ، بل وبرغم أنها متشابهة من حيث مقوماتها الحضارية . تساؤل ثالث لا بد وأن تفرضه أبعاد هذا التحليل وهى تدور حول العلاقة بين الفكر

السياسى والحركة السياسية، أين المفكر من النشاط السياسى أو بعبارة أكثر دقة من الصراع حول السلطة بين الممارسة للسلطة ؟

كل هذه تساؤلات يجب علينا أن نتطرق إليها ونحن نريد أن نقيم أبعاد التراث السياسى الإسلامى، وفى جميع الأحيان علينا أن نحدد خصائص هذا التراث فى كلياته العامة انطلاقًا من مفهوم المقارنة؛ لأن المقارنة وحدها هى التى تسمح بتأكيد الدلالة إثباتًا أو نفيًا، فلنقف حول خصائص النظم السياسية فى التراث الإسلامى بشىء من التفصيل.

النظم السياسية يقصد بها مشكلة وضع القواعد التى تحكم السلطة التى تنظم العلاقة بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، بهذا المعنى هذه المشكلة تنبع من مشكلة أخرى أكثر اتساعًا وعمومية وهى هيكل النظام السياسى الإسلامى.

فهل نستطيع أن نحدد خصائص واضحة للنظم السياسية فى التقاليد الإسلامية كتراث له مميزاته وله أبعاده التى تسمح بخلق المقارنة بين ما قدمه ذلك للتراث من تعاليم وما تقدمه النظم الأخرى ؟

فلنحاول أن نعالج الموضوع ابتداءً من كلياته :

أ- يجب أن نلاحظ منذ البداية أن عملية التحديد بخصائص التراث النظامى تختلف عن الاكتشاف لملامح الفكر السياسى؛ ذلك أن الفكر هو حقيقة مجردة تنطلق فى إطار التراث العالمى بحيث تلغى القيود المكانية والزمانية؛ على العكس من ذلك فالتراث النظامى يفرض الربط بين الواقع الحضارى والحلول القانونية، التراث النظامى هو إطار للحياة الاجتماعية وهيكل يحتضن الجسد السياسى، ومن ثم فهو لا بد وأن يتصف بصفة النسبية والتوقيت، كل هذا يفسر لماذا يجب أن نبدأ بالتمييز بين مختلف مستويات التراث النظامى ؟

١- فالتراث النظامى للعصور القديمة للحضارات السابقة على العصور الوسطى لا يمكن أن يوضع موضع مقارنة مع التراث النظامى مع العالم المعاصر. إن الجسد السياسى بما يتضمن من فطرية وبطء وقيود من حيث الاتصال يختلف اختلافًا كليًا عن العالم الذى نعيشه حيث السرعة والتضخم والارتباط الحضارى والاتساع المكانى لا بد

وأن يقدم نماذج جديدة للوجود الاجتماعى، وبالتالى للوجود السياسى بما فى ذلك من أبعاد نظامية، يزيد من تأكيد هذه الحقيقة أن الأديان الكبرى والتى هى وحدها كانت تستطيع أن تقدم ذلك البعد الذى كان يسمح بإلغاء عامل الزمان لم تتدخل فى تشكيل النظم إلا بقدر محدود، إن الوثائق الدينية ابتداء من القرآن والإنجيل كانت وظيفتها أساسا زرع القيم وتثبيت المثاليات؛ صياغة الحلول النظامية المتعلقة بالسلطة من حيث الوصول إليها أو من حيث ممارستها وضوابط تلك الممارسة لم تكن وظيفة الأديان الكبرى.

٢- وإذا نظرنا إلى النظم القديمة استطعنا مرة أخرى أن نجرى نوعا من التمييز بين فئتين من المجتمعات : إحداهما تلك التى يمكن أن توصف بأنها مجتمعات مسيطرة، وثانيتهما : تلك التى لم تستطع أن ترتفع إلى ذلك المستوى. المجتمع المسيطر يقصد به تلك الصورة من صور النظم السياسية التى تسعى إلى استيعاب الأخرى أى تسعى إلى قيادة العالم الذى يحيط بها، وإذا نظرنا إلى الجماعات القديمة بهذا المعنى وبهذه الدلالة ما وجدنا من تلك المجتمعات سوى نماذج أربعة تستطيع أن تصف نفسها بأنها جماعات مسيطرة : إمبراطورية الإسكندر الأكبر، المجتمع الرومانى، ثم الدولة البيزنطية وأخيراً المجتمع الإسلامى. النموذج الأول لم يقدر له سوى الفشل الذريع، فقد جاء متأخراً عن لحظته التاريخية وهو ارتباطه وجوداً وعدمًا بشخص صاحبه، النموذج الثالث أى الدولة البيزنطية، الحديث عنها كمجتمع مسيطر وقيادى جدير بالتساؤل، وهكذا تصير المقارنة الحضارية وقد تحددت فقط بين النموذجين الرومانى والإسلامى.

ب - التراث السياسى الإسلامى كالتراث الرومانى يقدم خصائص متشابهة؛ ولكنه يفرض أيضًا نماذج متناقضة إن لم تكن متعارضة بعضها مع البعض الآخر. إذا وقفنا قليلاً إزاء أوجه التشابه لاحظنا أول ما لاحظناه طول فترة الحضارة التى تمثلها كل منهما مع التنوع الواضح فى مراحل التطور، فالحضارة الرومانية استغرقت أقل من أحد عشر قرنًا، كذلك الحضارة الإسلامية نستطيع أن نحدد مراحلها قبل مرحلة التفتت بما لا يقل عن تسعة قرون، وبرغم طول هذه الفترة التى استغرقتها كل منهما فإن الملاحظة التى تدعو للتساؤل هى أن كلتا الحضارتين لم تعرف فكرة التقنين للقواعد النظامية؛ الحضارة الرومانية بدأت بقانون الألواح الاثنى عشر، مجرد تجميع لبعض المبادئ الأولية

والنظرية فى بداية التطور الحضارى لتلك الحضارة وقبل الميلاد بعدة قرون بين أربعة وثمانية ـ تبعًا لاختلاف تقديرات المؤلفين، وظلت خلال جميع فترات وجودها حتى جوستنيان لم تعرف التقنين أو ما فى حكم التقنين، كذلك الحضارة الإسلامية بدأت من القرآن، مجموعة من المبادئ المجردة لم تتضمن أى أحكام أو أصول نظامية وظلت كذلك حتى نهاية مراحل إيناعها الحضارى. عندما واجه هذه المشكلة شولز المؤرخ الفيلسوف المشهور تساءل: ترى هل دولة القانون لا تعرف القوانين؟ وهو سؤال طرحه بأسلوب آخر مومسن عندما قال إن دولة السياسة لم تعرف علم السياسة، ورغم الخلاف الواضح بين التساؤلين إلا أن الدلالة واحدة التى يجب أن تدعونا إلى أن نثير أكثر من علامة استفهام واحدة.

يرتبط باختفاء التقنين اختفاء الوحدة النظامية، فكما عرفت روما نظمًا قانونية مختلفة ومتعددة بمعنى حلول متباينة لنفس المشكلة عرفت كذلك الحضارة الإسلامية مذاهب مختلفة كل منها يكاد يكون نظامًا كاملاً يتناقض إن لم يتميز على الأقل عن النظم الأخرى. وتأبى الوقائع إلا أن تؤكد هذه الدلالة، فكما أن ساللوست أرسل خطابه المشهور إلى قيصر يطالبه بوضع حد لما أسماه بالفوضى التشريعية فى المجتمع الرومانى بتقنين القواعد والنظم وتجميعها فى إطار واحد، فإن ابن المقفع كتب بدوره خطابه المشهور باسم رسالة الصحابة، ينعى فيه وجود قضاة أربعة فى بغداد كل منهم يحكم طبقًا لأحد الأئمة الأربعة.

ولكن إذا تركنا جانبًا هذه الناحية وانطلقنا فى تحليل التراث النظامى للحياة السياسية ما وجدنا إلا التعبير الذى يجعل من ذلك التراث نموذجًا جديرًا بالاهتمام، فلنتابع هذه النواحى بشىء من التفصيل.

١٠ ـ مراحل تطور النظام السياسى الإسلامى

أول ما نلاحظه على النظام السياسى هو أن فلك التنظيم اجتاز مراحل متتابعة، كل منها تختلف عن المرحلة السابقة برغم أنها تمثل علاقة استمرارية بمعنى التوالد النظامى، مراحل متنوعة لا فقط من حيث خصائص الهيكل العام؛ بل وأيضًا من حيث خصائص تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم أولاً والمشكلة السياسية التى تنبع من واقع ذلك التنظيم ثانيًا.

هذه الناحية من مناحى تحليل التراث الإسلامى لا تزال حتى هذه اللحظة فقيرة، وذلك برغم أهميتها وبرغم أنها يجب أن تمثل نقطة البداية فى تحليل مدلول النظام وبالتالى مدلول الخبرة. إحدى المحاولات التى ندين بها للعالم أحد المتخصصين فى تاريخ العلاقات الدولية الإسلامية جديرة بأن تكون نقطة البداية فى هذا الإطار، هو يميز بين مراحل ست اجتازها النظام السياسى الإسلامى :

أولاً: مرحلة المدينة الدولة وتمتد من عام ٦٢٢ حتى عام ٦٣٢ ميلادية.

ثانيًا: مرحلة الدولة الإمبراطورية وتمتد حتى عام ٧٥٠ م.

ثالثًا: مرحلة الدولة العالمية وتتابع قرنًا ونصف القرن حتى نهاية القرن التاسع.

رابعًا: المرحلة التى يسميها مرحلة اللامركزية وتستغرق بدورها ستة قرون.

خامسًا: ثم مرحلة التفتت، وتمتد منذ نهاية القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين أو بعبارة أدق حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

سادسًا: المرحلة التى نعيشها والتى يسميها المرحلة القومية.

هذا التقييم موضع مناقشة ويمكن أن يوجه إليه أكثر من نقد واحد، إلا أنه فيما يتعلق بالمراحل الثلاث الأولى أى مرحلة المدينة الدولة ثم مرحلة الدولة الإمبراطورية ثم مرحلة الدولة العالمية لا يمكن أن يكون موضع تجريح، وهذه هى فى الواقع المراحل الثلاث التى تعنينا على وجه الخصوص؛ لأنها وحدها التى تمثل التراث السياسى الأصيل فى التقاليد الإسلامية :

المرحلة الأولى: وهى مرحلة المدينة الدولة : الحكم فيها للرسول ﷺ ومصدر القواعد السياسية لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم هو مصدر إلهى لا يخضع للقواعد البشرية، علاقة السلطة علاقة دعوة وإيمان وولاء فضلا عن أنها تغلفها رابطة الاتصال المباشر بحكم خصائص التطور الاجتماعى، المجتمع السياسى الإسلامى فى تلك المرحلة هو أقرب إلى النموذج اليونانى الذى يذكرنا بأثينا، ويقدم لنا صورة لذلك الواقع السياسى ذات خصائص متميزة ولكنها تدعو إلى المقارنة.

المرحلة الثانية: منذ وفاة الرسول ﷺ ؛ بل ويمكن القول بأنها بدأت قبل وفاته وعلى وجه التحديد منذ أن انتقل إلى مكة. هذه المرحلة هى مرحلة بناء الدولة، عقب

وفاة الرسول انقطع المصدر الإلهى وأضحى على المجتمع أن يخلق هيكله ومنظماته، المجتمع تطور كمّا وكيفًا، الكم حيث لم يعد مدينة وإنما أضحى دولة بل وإمبراطورية، والكيف بسبب تعامله مع حضارات وثقافات أكثر نضجًا وتقدمًا - ما كان ليستطيع أن يقف منها موقف المتفرج بل كان لا بد وأن يتعامل معها ليتأثر بها. وهكذا أخذت المشكلة أبعادًا جديدة: كيف يمكن خلق ذلك النظام السياسى الذى يسمح باستيعاب تلك القوى الجديدة ويعبر عن مرحلة الانطلاق الحضارى التى بدأت تعكسها تلك الجماعة الإسلامية بصورة واضحة منذ عهد عمر بن الخطاب، وبصورة لم تعد موضع المناقشة منذ نهاية عصر الخلفاء الراشدين؟ ولعل هذا التصور يسمح لنا بأن نفهم فى أبعاد جديدة حقيقة الحكم الأموى وأن نقيم فى مدلول مختلف طبيعة البنيان السياسى الذى أقامه معاوية. ودون التوغل فى تفصيلات ليس هذا موضعها يكفى أن نتذكر أنه حدث خلاف أو بعبارة أدق ظهر خلال هذا القرن تياران أحدهما يتجه بأنظاره إلى النظام الفارسى وثانيهما يشكك فى صلاحية مثل هذه الصورة من الصور السياسية ويؤكد قوة وعظمة النظم اليونانية.

ولعل المخطوط الذى نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى باسم العهود اليونانية يعكس فى إحدى عباراته طبيعة ذلك الصراع. يقول صاحبه أحمد بن يوسف بن إبراهيم فى مستهل مؤلفه: «وقد تأملت -أيدك الله- ما عددته الفرس من حسن السيرة ورجاحة الآراء.. ورأيت ما صدر عنك من ذلك غير مجانب للحق ولا بعيد عن الصدق، ولو اقتصرت عليه دون ما قادك إليه جماح التعصب وحادت عليه ذلل التسلط من الطعن على من بان فضله، ورجح وزنه من اليونانية، لوجدت مقالاً رحبًا ومستعرضًا فصيحًا.. فأما تكريرك تقصير اليونانيين فى السياسة، فقد أنفذت لك ثلاثة عهود لهم، فقابل بها ما هى إليك من غيرهم لترى محلهم من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم فى السياسة..». وهكذا نستطيع أن نقرر أن عملية التنظيم السياسى خلال الفترة التى امتدت منذ حكم معاوية حتى مجىء الدولة العباسية غمرها اتجاهان: أحدها يتعصب للنظم السياسية الفارسية، وثانيهما: يدافع عن النظم اليونانية. انتهى هذا الصراع بغلبة الأول والذى كان معناه وكانت نتيجة له استقرار صورة من صور

النظم السياسية تعكس ما يسميه اليوم بعض علماء السياسة، ودون الدخول فى تفاصيل دلالة هذا الاصطلاح مؤقتًا بكلمة «الاستبداد الشرقى».

الدولة الإمبراطورية أى الدولة التى تسعى لاستحواذ المجتمعات الأخرى وفرض تصور معين للوجود الحضارى أعقبتها الدولة العالمية : هنا لم تعد فقط الإرادة الإسلامية هى المتحكمة فى العالم المتمدين ولم يعد السلام البشرى هو السلام الإسلامى ؛ بل هناك إيناع فى تاريخ الحضارة الإسلامية وانفتاح على العالم أساسه مبدأ التسامح وسعة الأفق والاستعداد لاحتضان كل صورة من صور الوجود السياسى. فى خلال فترة حكم الخليفة المأمون أعظم فترات النهضة بغداد لم تكن فقط عاصمة الشرق بل عاصمة العالم بأجمعه، إنها فترة امتازت بالتسامح حتى إن رئيس وزراء المأمون كان كاثوليكيًا محتفظًا بديانته المسيحية وهو فضل بن مروان، فى خلال تلك الفترة أنشأ بيت الحكمة الذى كان بمثابة أكاديمية للعلوم والفنون، واستطاعت مظاهر الرفاهية الفكرية بمعنى المساواة الإنسانية أن ترتفع إلى أقصى مراتب الوجود الحضارى بصورة لم تعرفها أى حضارة أخرى بعدها أو قبلها.

الذى يعنينا فى علاقة هذه النماذج الثلاثة المتتابعة أن نلاحظ بعض الخصائص الواضحة ذات الدلالة الجديرة بالتساؤل :

أولاً: أن هذه الصور من حيث علاقة كل منها بالأخرى تقدم نوعا من الاستمرارية بمعنى التوالد النظامى الذاتى، فالانتقال من مجتمع المدينة الدولة إلى مجتمع الإمبراطورية، إنما خضع لقدرة الانفتاح للمجتمع الإسلامى على تحقيق نوع معين من أنواع التوفيق بين أبعاد ووظيفة الأيديولوچية الإسلامية والتطور الاجتماعى، فالأيديولوچية تسعى إلى نشر الدعوة وخلق الأنصار والتطور السياسى يجعل هدفه الأصيل هو استيعاب المجتمعات وتحقيق السيادة. تحقيق التوازن بين البعد الأول والثانى اختلف من خليفة لآخر، فلا يمكن أن نقارن معاوية بعمر بن عبد العزيز، ولكن تمت دائمًا عملية التوفيق لصالح تأسيس الدولة الإسلامية حيث استطاعت الصفوة المختارة الحاكمة أن تستغل التراث الذى تركه رسول الله ﷺ والعواطف المختلفة التى خلقتها فى الشعوب المنصاعة بحيث خلقت نوعًا من الاندماج الحضارى الذى

تنوعت مسالكه ومظاهره، ولكنه ظل دائمًا فى خلال طيلة تلك الفترة نوعًا من الصهر الكلى والكامل للمجتمعات الجديدة فى بوتقة الوجود الإسلامى. إن بناة الدولة الإسلامية أى عمر بن الخطاب ومعاوية ثم هارون الرشيد، برغم أن كلاّ منهم ينتمى إلى فترة مختلفة من حيث مقوماتها الحضارية إلا أنهم جميعًا تربطهم هذه الغاية المشتركة : التوفيق بين الدعوة وسياسة الانفتاح.

ثانيًا: كذلك جدير بنا أن نلاحظ بأن الانتقال من النموذج الثانى إلى النموذج الثالث لم يكن خلافًا للحضارة الرومانية نتيجة لضعف السلطة الحاكمة أو الإدارة المسيطرة على النظام السياسى ؛ وإنما فرضته طبيعة التطور وجوهر التعاليم الإسلامية فالحضارة الإسلامية. تقوم على أساس نظرة معينة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم حيث تتفاعل مفاهيم الأمان والرضا مع جعل محور هذه العلاقة الطبيعية لا فقط الناحية السياسية بل والدينية لظاهرة السلطة، العلاقة السياسية بعبارة أخرى لم تكن علاقة عنصرية، وإنما كانت أحد أبعاد العلاقة الحضارية، وكان من الطبيعى عندما ترتبط تلك العلاقة بمبدإ التسامح فى لحظة الانفتاح الحضارى دون حدود والاستقبال الفكرى دون قيود أن تنتقل الدولة من مفهوم المجتمع السياسى الإمبراطورى إلى الدولة العالمية. على العكس من ذلك فإن المجتمع الرومانى خضع فى انتقاله من الدولة الرومانية إلى ما يمكن أن يسمى من قبيل التجاوز بالدولة العالمية إلى متغيرات لم تنبع من جوهر وطبيعة التطور الحضارى الرومانى. إذا اختلفت الحضارة الرومانية عن الحضارة الإسلامية بهذا المعنى لما وجدنا مرحلة تعبر عن هذا الانفتاح سوى تلك اللاحقة على عام ٢١٢ عقب قرار كاركالا المشهور، وهى مرحلة جاءت نتيجة ضعف الدولة وتحللها وعدم قدرتها على الاستمرار فى سياسة العنف والسيطرة، وليست نتيجة إيناع المجتمع السياسى والارتفاع إلى مرتبة القمة فى الإيناع الحضارى.

بقى أن نتساءل ما خصائص النظم السياسية الإسلامية على ضوء هذا التعدد فى النماذج وهذا الارتباط فى الاستمرارية التاريخية.

٣- نستطيع أن نحدد خصائص النظم السياسية الإسلامية فى مجموعتين كل منهما تنبع من متغير أصيل : من جانب خصائص الجسد السياسى ومن جانب آخر خصائص التنظيم المعبر عن ذلك الجسد السياسى، أو بعبارة أخرى فإن التطور الإسلامى للوجود

الاجتماعى كان لا بد وأن يعكس خصائص معينة لتنظيم العلاقة السياسية أى تنظيم علاقة الحاكم بالمحكومين، هذا التصور قاد بدوره إلى تحديد خصائص واضحة للهيكل السياسى بغض النظر عن تطبيقاته المختلفة.

من المهم دراسة طبيعة العلاقة السياسية كما نستطيع أن نستخلصها من التراث السياسى الإسلامى، ثم نتبع ذلك بتحليل لأهم خصائص الهيكل السياسى لتلك العلاقة.

وإذا كان ما قدمناه للآن يتعلق بمستوى التعامل الداخلى على مستوى النظام السياسى وجوهر العلاقة السياسية، فإن الأمر يستحق منا بعض التدبر لمستوى آخر ينطلق إلى استراتيچية التعامل الدولى فى تقاليد الممارسة الإسلامية؛ هذا ما يمكن أن نفصل فيه ضمن مبحث مستقل.

❊ ❊ ❊

المبحث الثالث

إستراتيچية التعامل الدولى في تقاليد الممارسة الإسلامية

١- العقيدة القتالية فى التراث الإسلامى حتى نهاية العصر العباسى الأول

مجموعة من الشواهد تفرض هذا التساؤل : كيف تصورت القيادات وبصفة خاصة فى المراحل الأولى لبناء الدولة الإسلامية العالم من حولها ؟ ومن ثم كيف تم بناء إطار التعامل مع القوى الدولية الأخرى المحيطة بها ؟

الدولة الإسلامية تميزت بخصائص معينة ما كان يمكن أن تقود إلى التقوقع أو الانكفاء الداخلى، فالإسلام أولاً دعوة ورسالة. وهو بهذا المعنى يتجه إلى كل فرد، حيث إن هذه الدعوة هى فى جوهرها عالمية لا تعرف التقيد العنصرى بل ولا تقبله، مفهوم الجهاد لا يتجه إلى الداخل بقدر انطلاقه فى التعامل الخارجى. بهذا المعنى، الإسلام لم يكن حضارة عنصرية، وخبرة التاريخ القديم تعلمنا أن الحضارات العنصرية هى وحدها التى انعزلت ورفضت التعامل مع الآخرين، فلنتذكر الحضارة الفرعونية أو الصينية على سبيل المثال. والواقع أن المفهوم الإسلامى للتحضر ينبع من مبدأين يكمل أحدهما الآخر : الأول هو أن الحضارة حقيقة كلية وشاملة، بمعنى أن المفهوم الحضارى ينطلق من الوجود الإنسانى، وهذا يعنى أن كل خبرة لها مذاقها وتملك دلالتها، وعلى المرء أن يسعى ويتعلم من أى خبرة ومن كل خبرة. وهذا يفرض المبدأ الثانى وهو الاستمرارية التاريخية، لا تبدأ حضارة من العدم ولكنها لا بد وأن تنتفع بالخبرات السابقة، وهكذا فالإسلام أقبل يتعلم من كل شىء ويتأمل كل خبرة، حتى إن البيرونى عندما زار الهند ورأى كيف أن مفكرى الهند لا يتقبلون ولا يتأملون التعاليم اليونانية

نظر إليهم بتعجب واستخفاف. لا يعنى ذلك أنه وضع التعاليم اليونانية فى مصاف التعاليم والمبادئ الإسلامية ولكنه يأبى إلا أن يتقبل التأمل حول ما قدمه الآخرون. ولذلك فإن الإسلام برغم أن جوهره يتضمن نوعًا من الاستعلاء حيث فى خفايا تعاليمه يتأكد دور معين قد خصت به الدعوة الإسلامية أمتها المحمدية، وأنه تبعًا لذلك المفهوم فلا بد من الترتيب التصاعدى للإنسان فى نطاق علاقته بالقوى الغيبية، فإن هذا التميز إنما ينبع من عنصر الإرادة المنطقية التى يملكها الفرد ويملك تبعا لها أن يرتب النتائج. كذلك فإن العرب أصلاً كانوا رجال تجارة تعاملوا مع المجتمعات الخارجية وتسربوا إليها من خلال احتكاكات فردية متعددة، ولا بد تبعًا لذلك أن يكون لديهم إدراك معين ساهم فى خلق الإدراك الإسلامى بالعالم الذى يحيط بذلك المجتمع.

السؤال الذى نطرحه يجب أن نحدده بوضوح: كيف تصورت القيادات الإسلامية والأمة الإسلامية، وبصفة خاصة خلال القرون الثلاثة الأولى وهى التى جعلناها محور بحوثنا ودراستنا، حقيقة العالم الخارجى وأسلوب التعامل مع ذلك العالم؟ بعبارة أخرى نحن نبحث بعمق معين الإدراك الإسلامى حول مفهوم الاستراتيچية الدولية بأوسع معانيها، ولنحدد عناصر ذلك البحث الذى تدور حوله محاولة التأصيل التى منها ننطلق فى هذه التساؤلات. إن استراتيچية التعامل يجب أن تفهم هنا بمعنى واسع كنتيجة لتلك المقدمات التى سبق وطرحناها، فهى تضم أربعة عناصر أساسية:

أولاً: أسلوب التعامل مع المواطن غير المسلم وغير العربى.

ثانيًا: أسلوب نشر الدعوة بمعنى أساليب الاحتكاك بالخارج لأداء الوظيفة الاتصالية التى عهد بها إلى الإرادة السياسية الحاكمة.

ثالثًا: تأمين الاستقرار الذاتى والتجانس الداخلى والطمأنينة النفسية بصدد احتمالات الاعتداء من الخارج وتحقيق نوع من الأمن فى التعامل مع الدول والقوى المحيطة بالدولة الإسلامية.

رابعًا: حقيقة العالم الخارجى من حيث اختيار أكثر أساليب التعامل نجاحًا لمواجهة ذلك العالم المعادى الذى يجب برغم ذلك أن نحقق بصدده نوعًا معينًا من التعايش.

إذا تتبعنا تاريخنا وجدنا أن هذه العناصر كان لا بد وأن تبرز الحاجة إليها فى مراحل متلاحقة. فالعنصر الأول واجهه الرسول ﷺ فى أثناء حكمه للمدينة وعبر عنه فى

وثيقته المشهورة المعروفة باسم دستور المدينة، والتى قد يشكك البعض فى صحتها التاريخية، ولكن أحدا لا يستطيع أن يناقش فى أنها تعبير عن ذلك العنصر وكيف تتعامل الدولة الإسلامية مع مواطنها غير المسلم وغير العربى والتى تقوم على مبدإ التسامح حيث لا إكراه فى الدين.

فى مرحلة لاحقة برزت مشكلة الدعوة وبصفة خاصة عندما بدأت الإرادة الإسلامية تفكر فى الفيضان على المجتمعات المحيطة بها. رسائل الرسول إلى حكام فارس والروم والمقوقس هى بداية بهذا المعنى، تعكس نظرة دولية معينة أساسها أن هذه الدعوة الجديدة إن لم تفرض حدودها فلا بد وأن تنتهى بالاستئصال. المفهوم الثالث يبرز بصورة واضحة خلال فترة الحكم الأموى وهو بهذا المعنى يمتد إلى الدولة العباسية الأولى ويسيطر على الحركات السياسية لدى كتاب الحكمة، ويبرز ذلك واضحًا فى مؤلف سلوك المالك فى تدبير الممالك لشهاب الدين بن أبى الربيع. فقط عقب أن استقرت الدولة الإسلامية وقبلت العلاقات المنتظمة والدائمة والثابتة مع العالم الخارجى، أى عندما أصبحت تلك الدولة إمبراطورية عالمية، كان لا بد وأن يبرز العنصر الرابع ليأتى فيكمل هذا الإدراك الإستراتيجى لدى القيادة الإسلامية.

ولكن ما مصادرنا فى محاولة بناء ذلك الإدراك الإسلامى ؟

٢- دراسة العلاقات الدولية الإسلامية وتقاليد التحليل العلمى

الملاحظة العامة التى تفرض صعوبات منهاجية خطيرة فى مواجهة هذه التساؤلات تنبع من حقيقة يجب أن نعترف بها، وهى أن موضوع العلاقات الإسلامية الدولية لم يكن موضع دراسة حتى هذه اللحظة، وسوف نرى فيما بعد كيف أن علينا أن نعانى فى تجميع جزئيات مشتقة فى أكثر من موضع واحد لخلق إطار فكرى للإدراك الإسلامى. والواقع أن أول ما يستلفت النظر بخصوص هذا الموضوع ظاهرتان كل منهما جديرة بالتأمل.

الأولى: وهى السائدة فى الكتابات الغربية التى تعرضت لتاريخ العلاقات الدولية فى العصور الوسطى، نجد موقفا من اثنين: الأول تجاهل كلى للدور الذى قامت به الحضارة الإسلامية فى بناء تقاليد التعامل الدولى، ولنذكر على سبيل الخصوص بهذا

المعنى العالم الفرنسى الذى تتلمذ على يديه جيل كامل من المتخصصين وهو «ريد سلوب» REDSLOB، ففى مؤلفه الأشهر بعنوان تاريخ المبادئ الكبرى فى تاريخ الشعوب منذ العصور القديمة حتى الحرب العالمية الثانية، والذى يزيد على ستمائة صفحة لم ترد كلمة الإسلام أو السياسية الإسلامية ولو مرة واحدة. الاتجاه الثانى يأتى فيما يتعلق بمصادر التصور العام الذى ساد العصور الوسطى فيما يتعلق بالعلاقات الدولية وهو المفهوم اليهودى. بعبارة أخرى سواء الكاثوليكية أو الإسلام لم يكن يملك أى منهما إدراكه المستقل واقتصر على أن يتلقف المفهوم الذى ساد تلك القرون والذى لم يكن له من مصدر سوى الأصول اليهودية والمفاهيم التلمودية، نموذج لهذا الاتجاه نجده بوضوح لدى العالمة الأمريكية «بوزمان» BOZEMAN. والواقع أن كلا الاتجاهين لا يستطيع أن يصمد أمام التحليل العلمى، جميع علماء العلاقات الدولية المعاصرة وبصفة خاصة فى إيطاليا وألمانيا يسلمون بأن التراث الإسلامى أدى دورا خطيرا فى بناء تقاليد التعامل الدولى فى العصور الوسطى، بصفة خاصة منذ بداية الخمسينيات أينعت نتائج المدرسة التاريخية التى اكتملت ما بين الحربين العالميتين فى أوروپا الوسطى فى نطاق نظرية العلاقات الدولية، ومنذ صدر مؤلف العالم الايطالى فيسمارا عن «بيزنطة والإسلام» حول تاريخ المعاهدات بين الكاثوليكية الشرقية والقوى الإسلامية، توالت الاجتهادات وأينعت مدرسة كاملة بهذا الخصوص. برغم أن هذه المدرسة لم تستطع بعد أن تؤصل تقاليد علمية واضحة، فإنها قدمت لنا نصوصا ووثائق ما كنا نستطيع أن نصل إليها بجهودنا الذاتية. ما يعيب هذه المدرسة على وجه الخصوص هى أنها انطلقت من مبدإ الدراسة القومية للعلاقات الأوروپية الإسلامية، وهكذا نجد دراسات عن بيزنطة والإسلام، عن إيطاليا والقراصنة الواردين من شمالى إفريقيا، عن سياسة فردريك البروسى والتعاملات الإسلامية، ولكن حتى اليوم محاولة حقيقية تنطلق من الإدراك الإسلامى لبناء نظرية متكاملة تعكس المفاهيم الإسلامية والتصور القيادى الإسلامى لا موضع لها، ولا تزال فى حاجة إلى البناء.

الملحوظة الثانية هى أننا إذا عدنا إلى الكتابات الإسلامية الحديثة والقديمة ما وجدنا اهتماما بالعالم الخارجى : الوثائق المتداولة والمصادر الموسوعية تحدثنا بتفصيل وتسوق الجزئيات بصدد كل ما له صلة بالتعامل الداخلى، ولكن عندما ننتقل إلى العلاقات الخارجية فالمعلومات محدودة إن وجدت وهى فى أغلب الأحيان تكاد تكون لا وجود

لها. مما لا شك فيه أن هذا الوضع سوف يتغير عقب ذلك خلال العصور الوسطى، وبصفة خاصة فيما يتعلق بالمصادر الأوروبية، ولكن القرون الثلاثة الأولى الهجرية تكاد تكون وهى لا تحمل سوى تجهيل مطلق عن تفاصيل ما أسميناه بالعلاقات الإسلامية الدولية. مما لا شك فيه أن هناك بعض الاستثناءات وهو ما سوف نعود له فيما بعد ولكن القاعدة مطلقة وهى تفسر الكثير من الظواهر، ولنذكر بعض الأمثلة. . «فبرنارد لويس» العالم البريطانى المشهور وبرغم اتجاهاته الصهيونية الواضحة عندما حاول أن يجمع النصوص الأساسية فى التراث الإسلامى والقادرة على تقديم إطار فكرى يسمح للعالم الغربى بأن يفهم ذلك التراث ومن ثم خصص مجلدا كاملا بعنوان «السياسة والحرب»، نجد أنه عندما تطرق إلى الجزء الأساسى الذى يعنينا وهو القسم الثالث من مؤلفه حيث أفرد لذلك الفصل الرابع عشر باسم «الغزو والاستيلاء» لم يجد سوى مجموعة من النصوص هى من قبيل السرد للواقع الممل الذى لا يعكس أى تحليل أو إدراك، وحتى فيما يتعلق بما أسماه «عناصر الإسلام» نجد أنه اقتصر على خطاب من خالد بن الوليد يعود إلى عام ستمائة وثلاثة ميلادية أورده الطبرى فى الجزء الأول من تاريخه المعروف، الفترة اللاحقة بكل ما تعنيه من وقائع وكل ما ارتبط بها من أحداث حتى نهاية القرن الثالث الهجرى بما فى ذلك فترة الخليفة هارون الرشيد لا موضع لها ولا آثار تدل على المفاهيم والمدركات السياسية التى كونت النسيج الفكرى للقيادة الإسلامية. فهل تلك القيادة لم تملك ذلك الإدراك؟ وهل يعقل أن إمبراطورية وصلت إلى ذلك الامتداد لم تملك أى تصور سياسى لحقيقة التعامل وأبعاد التعامل مع العالم الخارجى ؟ وكيف نفسر ذلك الصمت والغموض ؟

والواقع أن «برنارد لويس» ليس هو الوحيد بهذا الخصوص بل وقد يفسر هذا الصمت من جانبه بنوع من التعصب الصهيونى، ولكن كيف نفسر الظاهرة نفسها لدى المؤلف الآخر «آلون وليامز» الذى قام بدور مماثل فى مؤلف لا يقل أهمية بعنوان «مدركات الحضارة الإسلامية» حيث ترك جانبا كل ما له صلة بالإدراك الإسلامى للعالم الخارجى، وبرغم أنه تحدث فى قسم مستقل عن مفهوم الجهاد إلا أنه يركز تحليله لفكرة الصراع الدينى دون أن يتطرق إلى كل ما له صلة بالتصور العربى الإسلامى للأسرة الدولية. أيضا فى الطبعة الحديثة التى صدرت منذ عدة أعوام عن التراث

الإسلامى والتى أقام بناءها الأول المستشرق المعروف «شاخت» لا موضع لهذا الحديث، وهو عندما يتناول العلاقات العربية الإسلامية الدولية يقتصر على تحليل الإدراك الغربى الإسلام دون أن يتطرق بأى شكل كان إلى الإدراك للإسلامى للغرب أو للعالم الخارجى.

ولماذا نذهب بعيدا ؟ أليس جديرا بالتساؤل أن المرشد الببليوجرافى للعالم الأشهر «سوفاجت» والذى طبعته الحديثة الإنجليزية تعود إلى عدة أعوام فقط، لم يجد كل ما يتصل بهذا الموضوع جديرًا بأن يخصص له ولو فقرة واحدة ؟

٣- الإدراك الإسلامى للعالم الخارجى ومصادره الفكرية

مما لا شك فيه أن العالم الإسلامى كان يملك إدراكًا واضحًا ومحدد العناصر فيما يتعلق بكل الذى ذكرناه وأدرجناه فى نطاق مفهوم الاستراتيچية. والواقع أن هناك منطلقين أساسيين لإثبات هذا الافتراض: المنطلق الأول ويدور حول وظائف الدولة فى الإسلام حيث إن تحليل النصوص الفقهية التى حاولت تأصيل وبناء نظرية وظائف الدولة تبرز بوضوح الاقتناع بأن إحدى أهم وظائف الدولة الإسلامية ترتبط بالانطلاق عبر حدود الأمة الإسلامية فى تعامل ثابت مع الشعوب الأخرى التى لم تصلها بعد الدعوة. والمنطلق الثانى تفسير أسباب النجاح الواضح فى القتال العسكرى الذى ارتبطت به عملية نشر الدعوة وبصفة خاصة خلال القرنين الأول والثانى عقب الهجرة، وهو بدوره يفرض التساؤل حول موضع عنصر العقيدة القتالية والمتغير المعنوى فى تفسير الفيضان الإسلامى الذى لم يسبق له مثيل فى تاريخ الإنسانية، فالإسلام عقيدة سماوية ودعوة عالمية، وهو نظام شامل لحياة الفرد والجماعة معًا، يملك مصادره الأصولية التى لا بد وأن تساهم فى صياغة الإدراك القيادى إزاء التعامل اليومى فى الداخل والخارج على حد سواء.

مما لا شك فيه أن التاريخ الإسلامى يتميز بظاهرة واضحة: الهوة الشاسعة بين ذلك الذى يجب أن يكون والقائم فعلاً، أى بين القيمْ والممارسة. ولكن هذا البنيان لا يمنع من الإطار الفكرى الذى صاغته المصادر الأصولية، لا بد وأن يساهم فى بناء الإدراك، الإدراك هو مقدمة للحركة ولكنه لا يتطابق بالضرورة مع الحركة.

والمصادر الأصولية للإسلام التى تعنينا فى هذا الصدد هى أساسًا ثلاثة : القرآن، والسنة ثم شرع من قبلنا. من العبث الحديث عن أهمية ما ورد فى القرآن من نصوص وتعاليم بخصوص الإدراك الإسلامى للعالم الدولى، يقول الرسول ﷺ تعبيرا عن أهمية النصوص القرآنية بصدد هذا الموضوع «**كتاب الله فيه خبر ما قبلكم ونبأ ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، هو الذى لا تزيغ به الأهواء ولا تشبع منه العلماء**». يقول تعالى فى إحدى آياته ما يعبر عن النظرة الإسلامية للأسرة الدولية. ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [الحجرات: ١٣].

السنة النبوية تأتى فتمثل المصدر الثانى، وهى فى الواقع تدور حول مبدأين أساسيين: الاجتهاد الإنسانى إزاء الوحى الإلهى فى مطابقته له بخصوص ما يعرض من أمور حول الحياة اليومية من جانب، ومن جانب آخر تفصيل الإدراك القرآنى بصدد المشكلات العامة المجردة. تاريخ الدعوة الإسلامية خلال فترة الرسول إلى قومه لتكوين بؤرة الدعاة، وفى مرحلة لاحقة وعقب تأسيس المدينة - الدولة، اتجه إلى المجتمع القومى أى إلى قبائل العرب، فقط فى مرحلة لاحقة وهى المقدمة لفترة الخلفاء الراشدين اتجه إلى الدول من خلال رسائله ليثبت لخلفائه أن الدعوة عالمية وأن وسيلة تلك الدعوة هى الاتصال والتعامل السلمى إلا إذا حيل بينها وبين الإدراك الشعبى بقوة السلطان الحاكم فيصبح الجهاد فرضًا لأداء الواجب وهو نشر الدعوة.

المصدر الثالث أى شرع من قبلنا يأتى فيكمل هذا الإطار ليؤكد أن الإدراك الإسلامى للمجتمع الدولى لم ينفصل فى كثير من جزئياته عن التقاليد الثابتة والمعمول بها فى المجتمع القبلى السابق على تلك الدعوة.

والخلاصة أن الإدراك الإسلامى التقليدى يجعل وظائف الدولة تتحدد بالعناصر التالية :

أ- أن الدولة الإسلامية تملك رسالة تدور حول قيم معينة لا تتغير بالمجتمع القومى وتفرض عليها التعامل الخارجى.

ب- أن محور هذه الرسالة فى خاتمة المطاف هو حقوق المواطن وكرامته وتمكينه من تحقيق ذاتيته المسلمة.

جـ- الرسالة الإسلامية أخلاقيات وقيم بحيث إن هذه المثاليات تعلو فى وظائف الدولة أى حاجات مادية .

د- أصل علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من المجتمعات المحيطة بها والمتعاملة معها هو مفهوم الجهاد .

هـ- الجهاد برغم ذلك هو ضرورة واستثناء ، يسبق الجهاد دعوة مباشرة أساسها الحديث مع السلطة الشرعية لتمكين الاتصال بهذا المعنى كمقدمة ضرورية لأى تعامل قتالى .

و- الاحترام المتبادل بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى هو مبدأ أخلاقى لا تلتزم به الدولة فقط فى تعاملها مع السلطات الحاكمة فى تلك الدول بحيث إنها تملك الشرعية الكاملة حتى تصلها الدعوة ، بل إن هذا المبدأ الأخلاقى تلتزم به الدولة فى معاملة جميع مخالفيها سواء فى الداخل أو الخارج .

هذه هى المبادئ التى وضعتها الأصول التقليدية للممارسة الإسلامية ، كيف طبقت مشكلة أخرى ، ولكن الذى يعنينا أن نؤكد عليه هو أن تلك المبادئ ما كان يمكن أن تنفصل عن تطور لاحق للإدراك القيادى الإسلامى للعالم الخارجى .

المصدر الثانى للتساؤل تثيره ظاهرة التوسع الإسلامى ، فمن المعروف أن المجتمع الإسلامى استطاع أن يبنى إمبراطورية واسعة الأرجاء لم يقدر لها مثيل آخر فى الإنسانية خلال ما لا يتجاوز قرنًا واحدًا من الزمان ، وليس هناك ما يماثل ذلك النموذج سوى الإمبراطورية الرومانية ، ومن المعروف أن روما استطاعت أن تبنى دولتها الكبرى بفضل تفوقها العسكرى وقدرتها القتالية بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معان : إدراك واضح ، عقيدة قتالية مقننة ، استراتيجية ناجحة ، قيادة ذات فاعلية . برغم ذلك فقد احتاجت لأكثر من أربعة قرون لتشيد إمبراطوريتها الكبرى التى لم تصل إلى الاتساع الإسلامى . الدولة الإسلامية تمكنت من أن تربط وسط آسيا بالمحيط الأطلسى فى خلال فترة لم تتجاوز القرن إلا بعدة أعوام ، فكيف تحقق ذلك؟

المؤرخون العسكريون على وجه الخصوص والذين تعرضوا للإجابة عن هذا التساؤل يسوقون حججًا كثيرة وبصفة خاصة يدفعون أمامنا بالمتغيرات التالية :

أولاً: فترة الفيضان الإسلامى ارتبطت بلحظة تدهور عام فى جميع المناطق المحيطة بشبه الجزيرة العربية، فالدولة الفارسية من جانب والإمبراطورية البيزنطية من جانب آخر كانت تعيش مرحلة تحلل داخلى وصراعات عنيفة كان لا بد وأن تسهل على المجتمع الناشئ العربى غزوه للشعوب المحكومة فى تلك المناطق.

ثانيًا: أضف إلى ذلك القدرة العسكرية للعرب كمحاربين تعودوا القتال اليومى والدائم فى الأرض الصحراوية، ويرتبط بذلك فى واقع الأمر أن قتالهم التقليدى كان أساسه الهجوم المفاجئ والقدرة الحقيقية على الالتفاف والدوران بما يعنيه ذلك من صلاحيات معينة لم تتعودها الجيوش التى واجهت الفتح العربى.

ثالثًا: الروح المعنوية العالية التى تميزت بها الإرادة العربية المقاتلة والجندى المسلم وهو يخرج محاربًا معتقدًا بأن ذلك القتال إن هو إلا أداء لوظيفة قتالية سوف يقوده إن آجلاً أو عاجلاً إلى الجنة الموعودة.

رابعا: أضف إلى ذلك أن الخبرة العربية بالتعامل مع الدول المحيطة وبصفة خاصة بالنسبة لتلك القبائل التى وجدت على حدود فارس من جانب ودولة الروم من جانب آخر، مكنت الجيوش العربية من أن تملك ذلك القسط الأدنى من المعلومات التى تسمح لها بالغزو دون تجهيل، أى عن علم ومعرفة بالعدو وقدراته وخصائصه.

حجج جميعها واهية ولا تكفى فى ذاتها لتفسير نجاح الغزو الإسلامى فى تحقيق تلك الظاهرة التى سبق وأوضحناها.

علينا أن نتذكر حقائق أخرى تفرض أن نتجاوز تلك السطحيات، وأن نتعمق فى تحليل متغيرات الظاهرة :

أ- الجيوش العربية لم تكن تملك أى أدوات حقيقية لو قورنت بجيوش فارس والروم وبصفة خاصة أدوات الانتقال وسلاح القتال، وهى جميعها أدوات خطيرة فى معادلة الانتصار. لقد كان العرب لا يملكون سوى الحصان أو الجمل بل وكانوا يسيرون فى أغلب الأحيان على أقدامهم، وذلك فى مواجهة جيش كسرى بكل ما يمثله من تقاليد قتالية وجيش بيزنطة الذى ورث أساليب القتال الرومانى وخصائصه.

ب- لو صح أن بعض القبائل العربية كانت تعرف عن علم ودراية مواقع القتال فى العراق والشام، فهل ينطبق ذلك على شمالى إفريقيا وإسپانيا ؟ أم أن هناك متغيرات أخرى جديدة تفرض التساؤل ؟

جـ - ولماذا لم يحاول العرب أن يتطرقوا فى حرب حقيقية إلى منطقة الأناضول ولو كان ذلك بعيداً عن بيزنطة العاصمة وبغض النظر عن أهمية تلك العاصمة التى كان يجب أن تخلق مسوِّغا كافيًا للإغراء وللمحاولة الجادة للقضاء على كل مقاومة فى داخلها ؟

إن علينا أن نعترف بأن القيادة الإسلامية كانت تملك استرتيچية هى وحدها أحد عناصر النجاح الساحق الذى لا يزال يحير المؤرخين. ليس هدفنا من هذه الملاحظة الإجابة عن التساؤل ولكن تجاهل العنصر الاستراتيچى والعقيدة القتالية فى التصور الإسلامى هو إنكار لحقيقة لم يعد هناك موضع لإغفالها إذا أردنا فهمًا متكاملاً للظاهرة الإسلامية.

كذلك سوف نرى أن هذا العنصر الذى مكن الاتساع الإسلامى من النجاح يملك أيضًا نقائصه التى سمحت لخصوم الإسلام فى لحظة معينة من أن يحصروا الفيضان وأن يقتطعوا بعض أجزائه بل وأن يقودوا ذلك المجتمع إلى شلل حقيقى.

ولكن قبل أن نتطرق الى عناصر ذلك التصور الاستراتيچى علينا أن نتساءل ما مصادرنا فى بناء ذلك الإدراك ؟

٤ - المصادر التوثيقية للإدراك القيادى الإسلامى بمنطق التعامل الدولى

قبل أن ننتقل إلى تحليل عناصر الإدراك القيادى الإسلامى لمنطق التعامل الدولى علينا أن نحدد بشىء من الدقة مصادرنا فى اكتشاف ذلك التصور العام والذى نستطيع أن نطلق عليه اليوم اصطلاح : «العقيدة القتالية».

مصادرنا بهذا الخصوص كثيرة ونستطيع أن نحدد أهمها فى القنوات الخمس التالية:

أولاً: إذا تركنا جانبًا النصوص المقدسة والتى وضعت إطاراً عامّا لحقيقة التصور للعالم الخارجى من حيث خصائصه التاريخية وأساليب التعامل معه بقصد نشر الدعوة وأداء الوظيفة الحضارية، وهو أمر سبق وذكرناه بشىء من التفصيل، فإن مجموعة

الرسائل التى تركها لنا الخلفاء، سواء فى علاقاتهم الخارجية أو فى علاقاتهم بالولاة والحكّام الذين يأتمرون بتعاليمهم تمثل مصدراً خصبًا للتحليل والاكتشاف، وهى فى مجموعها يمكن أن تبوب إلى ثلاثة تصنيفات : **الأول** وهو الرسائل الموجهة إلى الولاة، أهميتها واضحة وبصفة خاصة لأن الدولة الإسلامية لم تكن تملك نظامًا أساسيّا لإدراة المرافق العامة، وهى فى مجموعها خضعت لمفهوم اللامركزية، ومن ثم فإن بعض هذه الرسائل هى بمثابة دساتير لإدارة الأقاليم. **المجموعة الثانية** هى تعبير عن علاقات الدولة الإسلامية بالعالم الخارجى حيث الحاكم الخليفة يخاطب حاكمًا آخر له شرعيته وله احترامه. **المجموعة الثالثة** توصف بأنها رسائل أخذت صورة الاتصال المكتوب بين مرسل ومستقبل ولكنها لم تصدر من حاكم أو مسئول، رسالة الصحابة لابن المقفع نموذج واضح لهذا التطبيق الثالث، كذلك ما يسميه المؤرخون «كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى».

ثانيًا: المصدر الأول يعكس الإدراك القيادى الإسلامى بصورة واضحة ودقيقة ليست فى حاجة إلى أكثر من التحليل النصى المباشر، ولنستمع على سبيل المثال إلى خطاب الخليفة المعتصم يرد على ملك الروم : بسم الله الرحمن الرحيم : أما بعد، فقد قرأت كتابك وفهمت خطابك والجواب ما ترى لا ما تسمع وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار. ولكن المصدر الثانى والذى سوف نسميه بكتاب الحكمة. وعلى الرغم من أهميته فى تحليل الفكر الإسلامى السياسى فإنه بصدد هذا الموضوع محدود الأهمية، وذلك مرده إلى اعتبارين : الأول أن هذه الكتب لم تعرف إجمالاً إلا خلال العصر العباسى الثانى وما تركه لنا العصر العباسى الأول لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة، وقد طرحنا فى غير هذا الموضع مؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع الذى كتب للخليفة المعتصم العباسى كنموذج لهذه المفاهيم الواردة فى كتب الحكمة، فالكاتب إنما يعبر عن المفاهيم السائدة فى عصره، والتى أيضًا يستطيع أن يصوغها للحاكم بحرية وصراحة. برغم ذلك فإن أهميتها واضحة حيث إنها تسمح لو أخضعت لتحليل معين بأن تفصح عن حقيقة التطور فى المدركات السائدة فى القيادات الإسلامية بصفة خاصة ما بين العصر الأموى والعصر العباسى الأول.

ثالثًا: على أن أغزر المصادر بهذا الخصوص كتب التاريخ والسير التى تركها لنا آباؤنا الأوائل. بعض كتب التاريخ الكبرى عامرة بالتفاصيل والجزئيات. ودون أن يعنى هذا

تفضيلاً أو انحيازاً لكاتب معين فنحن قد استعنا بصفة خاصة بمؤلفين نعتقد أنهما خير ما يعبر عن تسجيل للأحداث خلال القرون الثلاثة الأولى التى تحظى باهتمامنا : تاريخ الطبرى والكامل لابن الأثير . هذه المصادر سوف تسمح لنا بخلق علاقة مباشرة بين الإدراك والحركة ، بين المفهوم والواقعة . إن الوقائع هى وحدها المحور الحقيقى لتحليل التراث التجريبى للسياسة الإسلامية ، كيف فهمت الواقعة أو كيف فهم الحدث ؟ كيف أدرج فى الإطار العام للتطور ؟ ما رد الفعل فى صورة اقتناع أو تعامل ؟ جميع التساؤلات لا بد وأن نطرحها ولن نستطيع أن نصل بخصوصها لنتائج معينة إلا من خلال هذه المؤلفات وبصفة خاصة عندما تتصف بالحياد من جانب واقتراب الفترة الزمنية ما بين الواقعة وتسجيل الواقعة من جانب آخر ، يزيد من خطورة وأهمية هذه النصوص أننا نعيش فى إطار حضارة لم تملك نظرية سياسية تجريبية متكاملة وبصفة خاصة بخصوص كل ما له صلة بالتعامل الخارجى .

رابعًا: مصدر رابع عظيم الأهمية بل كان يجب أن يكون الأداة الأساسية فى تحليل التقاليد والمدركات الإسلامية بصدد مفهوم التعامل الدولى ، ونقصد بذلك المعاهدات والمواثيق الدولية ، وبرغم أن الثابت اليوم وجود الكثير من هذه المواثيق وبغض النظر عن أهميتها من حيث التطبيق العملى فإن مؤرخى الإسلام لم يذكروا منها إلا القليل ، وهنا تبدو الصعوبة الحقيقة ، فهى منتشرة ومبعثرة فى المصادر الأوروبية وجميعها باللغة اللاتينية . وبرغم أن بعض الجامعات ومراكز البحوث قد أولت هذه النصوص الكثير من الاهتمام ، فإنها لا تزال يحيط بها الغبار ، وذلك مرده إلى عدة أسباب : فهى أولاً فى حاجة الى تحقيق : هل هى وثائق صحيحة أم مصطنعة ومزورة ؟ ولنتذكر أنه عند سقوط الأندلس تكونت مدارس ضخمة خاصة فى برشلونة وطليطة وأشبيلية[٣٣] وبصفة خاصة تلك المجموعة التى تزعمها رئيس الأساقفة دون رايموندو DON RAIMONDO ، ومن الطبيعى أن احتمال التلفيق قائم ، خصوصًا وأن حركة الترجمة كانت فى كثير من الأحيان ثمرة جهد مشترك يجمع بين يهودى يتقن اللغة العربية ومسيحى ينقل الترجمة الحرفية الأولى الى اللاتينية . كذلك إلى جوار هذا البحث التاريخى المتعلق بالثقة فى النص وأصوله ، فلا يجوز لنا أن ننسى أن النصوص المتوافرة وهى باللغة اللاتينية فقط إنما تعكس إدراكًا مشوهًا ، حيث تدخلت فى صياغته - ليس فقط عناصر غير عربية - بل وكذلك التصور الرومانى ولو لا شعوريًا . ومن بين

المجموعات التى نستطيع أن نعود إليها، وبرغم أنها تتعرض إلى فترة لاحقة للمسرح الزمنى الذى نتناوله بالعناية تلك التى ندين بها لجهود العالم الألمانى صاحب الشهرة الدولية : «موللير ـ MILLER» والذى ساعده فى جهده الخارق العالمان الإيطاليان «كاراو ميلانيزى MILANESL» والآخر الذى استمر عقب وفاة هذا الأخير «أليساندو جيرادى ـ GRADI» . هذه المجموعة تتناول بالتبويب والتوثيق المواثيق الدولية التى أجريت بين مدن توسكانا فى وسط وشمالى إيطاليا والمشرق المسيحى ثم الأتراك طيلة فترة العصور الوسطى، وهى بهذا المعنى تضم كثيراً من النصوص التى تعود إلى قرون الحروب الصليبية وابتداء من القرن الحادى عشر، ثروة حقيقية لأنها تتضمن قرابة ثلاثمائة معاهدة ووثيقة أخضعت لتحليل نقدى من جانب خيرة المؤرخين الأوروپيين.

خامسًا: ويكمل ذلك كتب الرحلات الكثيرة وما تضمه من تفاصيل ومقارنات حيث تعكس بطريق لا شعورى إدراك المؤلف واقتناعه من حيث أوجه المقارنة وعناصر التعامل الفكرى.

سبق أن أشرنا إلى بعضها وهى كثيرة ؛ ولكنها يعيبها أنها لم تكن موضع عناية من جانب وأن أغلب كتب الرحلات هذه تعود إلى فترة لاحقة للمرحلة التى تعنينا فى هذا التحليل، برغم ذلك فإن مؤلفات البيرونى وابن بطوطة معين لا ينضب بصدد موضوع العلاقات الإسلامية الدولية .

٥ـ قواعد التعامل الدولى فى الاستراتيچية الإسلامية

لا يزال السؤال الذى طرحناه دون إجابة مقنعة ومحددة : ما قواعد التعامل الدولى فى الاستراتيچية الإسلامية من منطلق مدركات القيادة للدولة العربية الكبرى وحتى نهاية العصر العباسى الأول ؟

إن أى استراتيچية أو عقيدة قتالية تتضمن كثيراً من العناصر، والذى يعنينا من تلك العناصر ذلك القسط المرتبط بناحيتين أساسيتين : الأولى المتعلقة بأدوات التعامل، والثانية المرتبطة بالتصور الاستراتيچى للعلاقات الإقليمية النابعة والمتحددة من مفهوم وظيفة الدولة الكبرى أى الدولة الإسلامية. فلنترك جانبًا النواحى الأخرى والتى تدور حول أساليب القتال العسكرى من جانب ومفهوم التعامل مع أرضية المعركة من جانب

آخر، ثم حقيقة الوظيفة القيادية فى أثناء الصدام العضوى من جانب ثالث، هذه العناصر الخمسة تكون الإطار العام للعقيدة القتالية، فلنقتصر على الناحيتين الأولى والثانية وليكن عرضنا موجزًا، هو من قبيل التأملات التى لا تزال فى حاجة إلى تحقيق أكثر كمالا وتحليل أكثر عمقا ودقة. على أننا قبل أن ننطلق فى هذا البناء الفكرى فلنتذكر مرة أخرى أن مصادرنا التى أخضعناها للتحليل ليست كل ما يمكن أن نعود إليه لضبط هذه النتائج، ولنتذكر بهذا الخصوص بصفة خاصة أننا لم نتناول تلك المصادر التى كتبت بلغات غير العربية فى أثناء الخلافة العباسية ومن منطلق المفاهيم الشعوبية التى كانت قد راحت تطل وتبرز بصراحة، والتى كان يجب أن تقلق القادة والحكّام المسئولين.

فالأندلس وصقلية وكذلك منطقة فارس وما وراء النهرين عرفت كتابات بلغة غير عربية وأينعت فيها ظاهرة الكتابة بلغتين فى آن واحد، ووصل الأمر بهذا الخصوص إلى عمالقة الفكر السياسى الإسلامى، ولنذكر ابن سينا الذى ترك كتابات فارسية وعربية فى آن واحد. الظاهرة أكثر وضوحا فى الغرب الإسلامى دون أن تترك جانبًا جزيرة صقلية، على أنه مما يخفف من هذا النقص أن هذه الكتابات تعود فى غالبيتها إلى العصر العباسى الثانى، وهو الذى يخرج ولو نسبيًا عن نطاق هذا التحليل.

٦- منطق التعامل الدولى فى الإدراك الإسلامى

أساليب التعامل الدولى ومنطقه ينبع من خمس قواعد أساسية :

أولاً: تعدد أدوات التعامل.

ثانيًا: رأس الحربة ومقدمة التعامل الدولى هو مبدأ الاتصال.

ثالثًا: الاتصال لا يعفى ولا يعطى الحق فى السلوك الاستفزازى.

رابعًا: القتال يخضع لمجموعة من مبادئ الأخلاقيات.

خامسًا: محور وفلسفة التعامل هو وحدة القيم.

المبدأ الأول ويعنى التحرك الخارجى يجب ألا يستند إلى أداة واحدة. التقاليد التى سادت فى التعامل فى الأسرة الدولية فى نهاية العصور الوسطى كانت تجعل التعامل

أساسه قتال أم سلام، ليست هناك بدائل. الرسول ﷺ منذ حكمه للمدينة وضع تقاليد واضحة تذكرنا بما نسميه اليوم تعدد أدوات التعامل الخارجى، فقد كان ينطلق فى ممارساته من خلال أدوات ثلاث تمثل دائرة تسمح للتحرك بأن يستند إلى عدة مرتكزات: القتال ثم التفاوض ويكمل ذلك المصاهرة، فكرة المصاهرة لم تقتصر على الرسول بل تعدت ذلك أيضًا إلى المقربين منه وأعوانه، عقب وفاة الرسول ﷺ جاء مفهوم الاتصال ليحل محل فكرة المصاهرة ويكملها.

الاتصال وهو المبدأ الثانى هو محور وفلسفة التعامل الإسلامى، فهو يدعو الطرف الآخر سواء إلى قبول الدعوة أو دفع الجزية، بل إن القتال فى تلك اللحظة دون تمكين الطرف الآخر من تقييم الموقف بقبول الدعوة أو بدفع الجزية يصير قتالاً غير مشروع. وهذا يؤدى إلى نتائج خطيرة استقرت فى تقاليد الممارسة الإسلامية:

ا ـ عدم جواز أخذ العدو على غرة.

ب ـ حق العدو إن هوجم على غرة من رؤية جميع نتائج الهجوم غير مشروعة.

ج ـ العودة إلى فترة حكم الخليفة عمر بن عبد العزيز جديرة بالتأمل بهذا الخصوص[٣٤].

على أن الاتصال أو الدعوة إلى الدخول فى تعاليم الإسلام ورفض تلك الدعوة لا تعطى القائد المسلم الحق فى السلوك الاستفزازى. التخيير الذى سبق وذكرناه كمحور للعملية الاتصالية الهدف منه هو ألا يؤخذ العدو على غرة، وعلى القائد أن يخير عدوه بين أمور ثلاثة: الإسلام أو الجزية أو القتال، ولكن إذا أصر العدو على القتال فإن هذا لا يمنع من أن الإسلام يقنن قواعد أيضًا محددة للتعامل، وهذا ما يعلنه الرسول بقوله: **«لا تقاتلوهم حتى تدعوهم، فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً، ثم أروهم ذلك وقولوا لهم: هل إلى خير من هذا سبيل؟ فلأن يهدى الله على يديك رجلاً واحداً خير مما طلعت عليه الشمس وغربت»**، ومعنى ذلك أن القائد المسلم لا يجوز أن يكون البادئ بالقتال وعليه أن يترك الطرف الآخر يطلق الضربة الأولى.

وهنا نلحظ ظاهرة مهمة: أن التتابع ما بين الاستعداد والتنفيذ يفترض التعامل مع العنصر النفسى، فالعملية الاتصالية أولاً ليس الهدف منها مجرد إقناع الطرف الآخر،

بل القصد منها أيضا المعرفة بواقع العدو وخصائصه وقدراته، كذلك الوصية بعدم بدء القتال إلا عقب المبادرة من جانب الآخر، هى تتجه فى الواقع بدلالتها إلى المجتمع المحكوم الذى منه يتكون المحارب وليست إلى القائد، وبعبارة أخرى فإن العملية الاتصالية لا تتجه إلا إلى القيادة ولا تسمح من منطلق مبدإ الشرعية بالخطاب المباشر مع المجتمع المحكوم، هذا الموقف الذى حدده الرسول هو فى حقيقته خطاب واتصال غير مباشر إلى الطبقات المحكومة.

القاعدة الرابعة تقودنا إلى أخلاقيات القتال، والتفصيل بهذا الخصوص لا موضع له، النصوص عامرة بالشواهد، ولنستمع إلى حديث أبى بكر إلى يزيد بن أبى سفيان أحد أمراء جيوش الشام: «**إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم فى الصوامع فدعهم وما زعموا. . وإنى موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبيا ولا كبيرًا هرما، ولا تقطعن شجرا مثمرا ولا نخلا ولا تحرقنها، ولا تخربن عامرا ولا تعقرن شاة ولا بقرة ألا لمأكلة**». بل إن هذه الأخلاقيات تظل سائدة وملزمة للمسلم حتى ولو تجاوزها وخرج عليها الطرف الآخر المقاتل، أو بعبارة أخرى لا موضع للتفكير فيما يسمى بالمعاملة بالمثل، بل هناك قواعد وأخلاقيات تقيد المسلم أيّا كان موقف الطرف الآخر، ولنتذكر بهذا الخصوص موقف صلاح الدين الأيوبى عندما وقع فى يده عدد ضخم من الأسرى ولم يملك إطعامهم فلم يتردد فى إخلاء سبيلهم، وبرغم أنه كان يعلم احتمال أن ينقلبوا عليه عقب ذلك ويقاتلوه وهو ما حدث فعلا.

والواقع أن المحور الحقيقى لجميع هذه المبادئ هو ما أسميناه بوحدة قيم التعامل. فالمتتبع لتاريخ العلاقات الدولية لا بد وأن يلحظ هذه الظاهرة المتميزة، جميع الشرائع والتقاليد تأبى فى حالة القتال إلا الخروج على جميع قيم التعامل، فى الحضارة الرومانية من يسمى عدوا يحل دمه حتى لو لم يكن يحمل سلاحًا أو يقاتل لمجرد وجوده فى الأرض الرومانية، العصور الوسطى عرفت نفس الظاهرة حتى إن جروسيوس ضج قائلاً: حتى الحيوانات تعرف قواعد قتالها فهل البشر أقل من مستوى البهائم؟

الحضارة الإسلامية ترفض ذلك وتجعل القيم واحدة فى التعامل مع الإنسان أيّا كان، مسلمًا أو غير مسلم، وهذا يصير منطقيّا مع تعاليمها وأخلاقياتها. ومرة أخرى

نكتشف الجوهر النفسى لهذا المنطلق : إنه نوع من الدعوة المقنعة للسيادة الحضارية لغزو المنطق الفردى .

٧ـ هل عرفت القيادات الإسلامية منطق الأمن القومى ومدركاته ؟

بقيت الناحية الأخيرة وهى المتعلقة بالتصور الاستراتيجى للتعامل الإقليمى من منطلق مبدإ تأمين الحماية الذاتية ، والواقع أن كل تعمق فى هذه الناحية ـ وبرغم التسليم بأن الحنكة القيادية كانت أحد ملامح الإدارة الجماعية للأمة الإسلامية ـ يؤكد أنه فى كل ما يتصل بالاستراتيجية الإقليمية لا يستطيع الباحث إلا أن يتساءل بتعجب : لماذا هذا الفشل وهذا النقص فى الإدراك القيادى ؟ ولكن فلنتابع الأمور من منطلقاتها الأولية .

نقطة البداية هذا التساؤل : هل قدر للقيادات العربية الفكرية والحركية أن تطلع على خبرات قادة العالم السابقين ؟ تحتمس ورمسيس فى مصر الفرعونية ، بركليس والإسكندر الأكبر فى العالم الإغريقى ، شيبون وقيصر فى روما ، هانيبال فى قرطاجنة؟ أم أن بيت الحكمة وقادة الترجمة اقتصروا على نقل وتحليل كتب الفلسفة وما ارتبط بها من ثقافة وعلم ؟ لماذا لم تكن خطبة بركليس المعروفة باسم الحديث الجنائزى أو خطبة كاتون العجوز أمام مجلس الشيوخ الرومانى ، وبصفة خاصة كتاب الحرب المدنية لقيصر موضع مناقشة وتساؤل ؟ إن المتتبع لكتب التراث الإسلامى ، وبرغم أننا نعلم أن جزءًا كبيرًا منها فقد وجزءا آخر لا يزال حبيس الجدران ، لا يجد أى ذكر لكل هذه الآثار الخالدة التى كان يجب أن يتثقف بها كل حاكم ومسئول وبصفة خاصة خلال العصر العباسى الأول ، فلماذا ؟

كذلك فإن السؤال الآخر الذى طرحناه جزئيا وهو عن أسباب سرعة انتشار الإسلام يجب أن يأتى فيكمله تساؤل آخر : لماذا الانهيار السريع الذى أصاب الدولة الإسلامية؟ لماذا خلال ما لا يتجاوز قرنًا من لحظة الاكتمال الكلى إذا بالإمبراطورية العظيمة التى لم يعرف التاريخ لها مثيلاً تصاب بالتفكك ، بل وتعلن مجيء الشيخوخة المبكرة ؟

فى عصر هارون الرشيد يستطيع الباحث المدقق أن يلحظ ملامح الانهيار الفجائى ، فلماذا ؟ هل يكفى بهذا الخصوص الحديث عن التحلل الأخلاقى والتفسخ الاجتماعى؟ وأليست هذه مظاهر لمرض فى الجسد داخلى أكثر بعدا وأكثر عمقا ؟ وهل

لم يكن هناك تحلل وتفسخ فى مجتمع روما الذى قدم أكثر صور البذاءة السلوكية فى تاريخ الإنسانية حتى اليوم ؟ الواقع أن علينا منذ البداية أن نعترف بأن الدولة الإسلامية برغم جميع عناصر قوتها لم تستطيع أن تخلق دولة واحدة متجانسة متماسكة من حيث البعد السياسى ، لقد حققت وحدة ثقافية دينية واجتماعية ، ولكنها لم تحقق أى وحدة سياسية ، قامت على مبدإ الخلافة كإطار نظامى للأمة الواحدة ، ولكن هذه الخلافة التى لم تقنن حتى فكرياظلت قوية فقط بفضل رجالها ، وعندما وصل إلى الحكم قادة ضعفاء غير قادرين على ملء الفراغ الذى تركه الآباء الأوائل لم تجد الدولة من النظم والمؤسسات الثابتة ما يحمى البناء من الانهيار ، فكانت كل ضربة إيذانا بالتفكك وكل خطإ مدعاة الانزلاق .

ولعل هذا يطرح سؤالا آخر : هل تطرق إلى الإدراك القيادى الإسلامى فى أى مرحلة وبصفة خاصة خلال العصر العباسى الأول أى عناصر تسمح بالحديث عن أمن قومى للدولة الكبرى ؟ التقاليد الرومانية تعرضت للمفهوم دون أن تعبر عنه بهذا الاصطلاح ، وخطبة كاتون السابق ذكرها واضحة صريحة ، والإمبراطورية الإسلامية وهى تحيط بها عداوات ثابتة وتعلن نفسها قائدة لمفاهيم غازية ولو باسم الدين والعقيدة كان لا بد عندما وصلت إلى ذلك الاتساع أن تحدد وضعها على خريطة القوى الدولية ، وأن تبنى تصورا يسمح للدولة الكبرى بالاستمرارية دون مخاطر . ولو عدنا إلى الخريطة الدولية فى أزهى عصور الحضارة الإسلامية أى عصر هارون الرشيد والذى بدأ قبل مقفل القرن الثامن الميلادى بحوالى خمسة عشر عامًا لوجدنا تلك الدولة محاطة بعداوات متجانسة من جميع الأطراف ، فى الشمال الغربى الوجود الكاثوليكى وفى الشمال الشرقى بيزنطة ونظامها الذى لم تنل منه حملات الدولة الأموية وفى الجنوب التواجد القبطى الذى يربط الحبشة بالسودان ويمتد فى قلب الصحراء الكبرى ، فهل فكر هارون الرشيد فى كيف يحطم ذلك الحصار أم اكتفى بما قدمته لنا ألف ليلة وليلة ؟

إن العودة إلى تاريخ الأمة الإسلامية لا بد وأن تلحظ ظاهرة تدعو إلى الدهشة ، جميع المعارك الكبرى الفاصلة الدفاعية عن أراضى الأمة الإسلامية دارت على الأرض الإسلامية فى إسبانيا فى صقلية فى شواطئ الشام ، فى شمالى مصر ، فهل نسيت القيادات الإسلامية المبدأين اللذين أعلنهما هانيبال ، وطبقهما عقب ذلك كل من قدر له

أن يتحمل مسئولية القيادة القومية ؟ الهجوم أولاً خير وسيلة للدفاع، ويجب ثانيًا نقل المعركة للدفاع عن الذات فى أرض الخصم ؟

ولكن هل معنى ذلك أن القيادات الإسلامية لم تملك تصورًا استراتيجيًا للتعامل القومى فى نطاق الأسرة الدولية المحيطة بها ؟

٨ـ عناصر ومقومات الاستراتيچية الإسلامية : نظرة نقدية مقارنة

نستطيع أن نحدد عناصر التصور الاستراتيچى الإسلامى فى أربعة مبادئ أساسية :

أولاً: التعامل الدولى ينطلق من القاعدة الثقافية والتعامل الفكرى.

ثانيًا: جعل البحر المتوسط فاصلاً بين الدولة المسلمة والعالم الآخر غير المسلم.

ثالثًا: محور التطور والتوسع لا يتم عبر التعامل مع البحار ولكن من منطلق التحرك البرى.

رابعًا: الدولة الإسلامية هى دولة آسيوية تجنح إلى سهول آسيا وتجذبها أساسًا تلك الأراضى الممتدة شرقًا عبر الأراضى الفارسية.

المبدأ الأول يعنى أن الدولة الإسلامية مع التسليم بأنها دولة مسيطرة وأنها قد أضحت هى وحدها المتمكنة فى مسارات الوجود الإنسانى إلا أن تعاملها لا ينطبق إلا من مبدأ الإقناع والاقتناع ومن ثم الحوار الذى هو فى حقيقته تعبير عن سمو واكتمال ثقافى، هذا المبدأ يربط مفهوم التعامل الاستراتيچى كحركة خارجية بالتعامل الاستراتيچى كفلسفة للدفاع عن الذات، ولكن الواقع أن الخطأ الذى يتضمنه هذا الترابط عندما ننتقل إلى مفهوم الدفاع الذاتى، لقد كان هذا المبدأ أساسًا صالحًا للدولة الإسلامية وهى ترفع راية الجهاد ومن ثم تجعل من الجهاد حقيقة فكرية وتعاليم أخلاقية، ولكنها وقد تخلت عن مبدإ الجهاد، خلال العصر العباسى الأول، واستقرت فى إطار الدولة بمعناها المتداول، وليس بمعنى الدولة المكافحة ما كان يمكن أن يتقبل ذلك المفهوم دون أن يقيد بما يفرضه من عناصر للحماية الذاتية.

كذلك فإن المبدأ الثانى أكثر خطورة، لقد أبرز قيصر فى ممارساته أن البحر المتوسط ليربط وليس ليفصل، ومن يريد أن يتحكم فى أحد شواطئه لا بد وأن يسيطر على الشاطئ الآخر. لم تفهم هذه الحقيقة القيادات العربية، وبلغ بها الأمر أنها اتجهت لفتح

إسبانيا فى أقصى الغرب وتركت منطقة البلقان وإيطاليا وهى فى متناول يدها وأكثر خطورة على نفوذها فى شمالى إفريقيا، بل وجدت كيانات مسلمة فى تلك البلاد نتيجة لجهود فردية ولمبادرات جزئية ولكن القيادة العليا لم تبرز أى اهتمام أو محاولة لتثبيت أقدامها فى تلك المنطقة. عرفت كريت وبعض أجزاء اليونان وبارى بل وروما غزوات وفتوحات إسلامية من جانب بعض الحكام المحليين وبعض القراصنة ولكن خليفة بغداد لم يعط ذلك أذنا صاغية، لماذا ؟

والأمر الأكثر خطورة بصدد آسيا الصغرى. فإذا كان مبدأ التعامل مع البحار لم يكن واردًا كقاعدة عامة لدى الخلفاء العباسيين فإن منطقة آسيا الصغرى، تمثل خطورة حقيقية على الشام وسواحله، فكيف ترك القادة العرب ذلك دون محاولة حقيقية للغزو والاستيلاء ؟ فلنترك جانبا عاصمة بيزنطة وبرغم أنه لا يمكن التقليل من المسئولية بهذا الصدد ولكن باقى أجزاء آسيا الصغرى تمثل بدورها أهمية استراتيچية خطيرة وقد كانت أرضًا مفتوحة أمام القيادات العباسية(٣٥).

إن مرد هذا فى الحقيقة يعود إلى النظرة الثابتة فى القيادات الإسلامية عقب العصر الأموى ونقل عاصمة الدولة إلى بغداد من أن هذا البنيان مشدود إلى آسيا أكثر منه إلى البحر المتوسط، لقد كان يسمى ببحر الروم وليس ببحر العرب وهو تعبير عن حقيقة الإدراك الذى سيطر على القيادات المسئولة، وهنا لا بد أن نطرح تساؤلين آخرين : ترى هل مرد ذلك إلى طبيعة الدعوة العباسية؟ أم يدخل فى الاعتبار أن المناطق الأوروبية كانت من أهل الكتاب خلاف الأراضى الآسيوية والتى كانت تسودها فقط التعاليم الوثنية ؟

أيّا كانت الإجابة فإن هذا النقص فى التفكير الاستراتيچى هو أيضًا أحد الأسباب فى انهيار الإمبراطورية ونجاح القوى الخارجية فى استئصال الوجود الإسلامى من جميع أجزاء البحر المتوسط شمال شواطئه الجنوبية. ترى لو لم يكن خالد بن الوليد قد رفع من القيادة أكان قد تغير منطق التاريخ ؟ الوثائق تحدثنا أن القائد العربى كان يخطط لغزو آسيا الصغرى وللتوغل فى سهول الأناضول لولا ما حدث من جانب عمر بن الخطاب، ويعلق المحللون العسكريون على ذلك بأن مثل هذه الحركة كانت كفيلة

بالوصول إلى وسط أوروبا فى لحظة لم تكن القارة العجوز قادرة على الدفاع عن نفسها، وعندما فهم ذلك الخطأ قادة الإمبراطورية العثمانية، كان العملاق الغربى الكاثوليكى قد استيقظ ليحطم الفيضان الإسلامى فى سهول النمسا.

٩ـ عناصر القوة فى الواقع الإسلامى المعاصر

فما هى أولاً عناصر القوة فى الواقع الإسلامى المعاصر ؟

عناصر القوة نستطيع أن نتلمسها فى ستة متغيرات :

أولاً: الكثافة السكانية.

ثانيًا: الامتداد الإقليمى

ثالثًا: العلاقة الجاذبة لدول العالم الثالث.

رابعًا: الحقيقة العالمية.

خامسًا: التعاطف مع حركات العنف السياسى.

سادسًا: الفراغ الأيديولوچى.

فلنترك جانبا الناحية الأخيرة أى الفراغ الأيديولوچى فقد تعرضنا له سابقًا وأبرزنا كيف أن العالم المعاصر يعيش فشلاً أيديولوچيا بين يمين محافظ ويسار مادى حيث كلاهما فشل فى تكتيل القوى السياسية وتحقيق التعاطف المعنوى مع مواطن القرن العشرين. عنصر الكثافة السكانية ليس فى حاجة إلى تحليل فأقل الإحصاءات تفاؤلا تجعل المسلمين قرابة ثمانمائة مليون أى هناك مسلم لكل أربعة غير مسلمين. والتطور الديموجرافى الذى يصفه البعض بالقنبلة الموقوتة يجعل التطور فى صالح الحكم الإسلامى بحيث إنه فى نهاية القرن يتوقع وبغض النظر عن الانتشار الإسلامى العادى أن يصير لكل مسلم ثلاثة غير مسلمين. أى فى نهاية القرن سوف يصير ربع العالم على الأقل ينتمى إلى الحضارة الإسلامية. على أن أهمية الكثافة السكانية تعود أيضا إلى خصائص المنطقة التى تعيشها الأمة الإسلامية والتى تتميز بخصائص ثلاث :

أولاً: تواجد الثروة البترولية.

ثانيًا: تواجد الثروات المعدنية الاستراتيچية.

ثالثًا: الامتداد الإقليمى بمعنى الموقع الاستراتيچى.

المنطقة الإسلامية تمتد بمثابة حزام يبدأ فى المحيط الهادى وينتهى فى المحيط الأطلسى ليفصل الجنوب عن الشمال وبحيث يمكن القول بأنه قادر على أن يحقق وظائف استراتيچية ثلاثا :

١ ـ حصر وشل التدفق البشرى الذى هو فى حاجة إلى الثروات البترولية المعدنية المتدفقة من الشمال نحو الجنوب.

٢ ـ التحكم فى جميع المواصلات الجوية والبحرية والبرية ما بين القارة الأوروپية شيوعية كانت أم رأسمالية وباقى أجزاء العالم القديم.

٣ ـ إصابة كلا العملاقين فى مواقعه القاتلة. ليس فقط فى الاتحاد السوڤييتى حدوده الجنوبية بل وكذلك الولايات المتحدة حيث أقرب نقطة تستطيع أن تصل إلى العالم الجديد تقع فى غربى إفريقيا الإسلامى. كذلك فإن الإسلام هو المقدمة الطبيعية لدول العالم الثالث الأفروآسيوى. الإسلام ليس فقط دينا للضعفاء بل هو دين الأقوياء، هو حضارة شرقية يحملها شعب غير أبيض عاش خبرة الاستعمار وعانى الجرائم الأوروپية بل وصارعته الحضارة الأوروپية ونظرت إليه نظرة العدالة المميتة. الحضارة الأوروپية نظرت إلى الإسلام بنظرة ثابتة من العدالة المميتة حتى إنها رفضت عليه اعترافها بالفضل فى بناء تقاليد وتراث حضارة عصر النهضة الغربية. لماذا ؟ لأسباب ثلاثة: سيطرة العقدة اليونانية من جانب، ورفض الاعتراف بمبدإ التوحيد على دين جاء عقب المسيحية من جانب آخر، ثم بناء قانونى دولى أوروپى يسعى إلى توحيد دول أوروپا ضد الإسلام من جانب ثالث. هذا الواقع كان لصالح الاستعمار الأوروپى وهو فى أوج قوته. ولكنه اليوم وهو فى حالة الضعف يجد هذا السلاح قد انقلب ضده. وهو لذلك يسعى للقاء الإسلام باسم الحوار الحضارى، ولكن الواقع سوف يظل يرفض ذلك اللقاء حيث الإسلام هو أقرب إلى واقع المجتمعات الملونة منه إلى واقع الرجل الأبيض. فالحضارة البيضاء سوف تظل حضارة عنصرية؛ لأن هذا هو جوهرها وهو

محور عقيدتها السياسية مهما زعمت بمبادئ الحرية والإخاء والمساواة. إن الحرية هى للرجل الأبيض والمساواة هى فقط بين أبناء الحضارة الكاثوليكية.

على أن أهم عناصر القوة فى الواقع الإسلامى هو أنه يمس بعدًا عالميّا. ليس فقط بمعنى أنه يتضمن دعوة عالمية قادرة على أن تحدد لنا أذنا صاغية لدى كل مواطن وبصفة خاصة المواطن الملون بل ولأنه من حيث الانتشار يوجد فى كل مكان. يندر أن توجد دولة إفريقية وليست بها على الأقل أقلية مسلمة. كذلك الوضع فى آسيا حيث الإسلام ينتشر كبقعة الزيت ليصل أيضًا إلى اليابان. وهنا نلحظ مجموعة من الحقائق تجعل لهذا الإسلام قوة معينة أكبر من وزنه الحقيقى.

أولاً: فالإسلام هو محور القومية المحلية فى المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية.

ثانيًا: وهو فى الدول التى يمثل بصددها وضع الأقلية فإن هذه الأقلية بفضل التطور الديمقراطى والتماسك الفكرى والتجنس الحركى قادرة على أن تمارس تأثيرًا أكبر من حجمها الحقيقى. هذا يبرز فى شكل واضح فى الهند كنموذج لأقلية استطاعت أن تتحكم فى علاقة التوازن بين القوى السياسية المتصارعة.

ثالثا: وهو يمثل مشكلة تفتيت وتطور نحو عدم الاندماج فى كلتا الدولتين العظمين. إنه يفرض التفتت الكاثوليكى فى الحضارة الأمريكية بفضل عناصر السيطرة الفكرية على المسلمين السود وبصفة خاصة قيادات الرفض الأسود. وهو يفرض التفتت الماركسى فى المجتمع الروسى حيث الجمهوريات الإسلامية تقف موقف العناد وعدم التطويع فى جنوبى الاتحاد السوفيتى بل وغربى الصين، ولعل هذا المتغير هو الذى يقلق جميع القيادات البيضاء وهو الذى قد يخلق مواقف تتفق حولها قيادات الشمال التى خلقت ما يسمى بحوار الشمال والجنوب والذى سيطر على مفاهيم بريجنسكى فى لحظة معينة من إمكانية التحالف بين الدول البيضاء الرأسمالية والشيوعية فى مواجهة الطوفان الملون الذى يسيطر عليه العنصر الإسلامى الذى قد يصير قادرًا على أن يخلق قوة جاذبة لتلك العناصر الإسلامية فى كلتا الإمبراطوريتين الروسية والأمريكية فى آن واحد.

العنصر الأخير من عناصر القوة فى الواقع الإسلامى المعاصر هو ذلك التعاطف الواضح بين الحركات الإسلامية والعنف أو ما يسمى عادة بالإرهاب الدولى. فالإسلام فى جوهره يقوم كجميع الحضارات الكبرى على أن الحق دون قوة لا موضع

له. ولكن ما يضيفه مفهوم الجهاد. والجهاد دائمًا إنما يعنى أن أنقى مراحله هو أن يقدم المرء نفسه لتحقيق مثالية الدعوة الإسلامية. إنه بهذا المعنى لا يجعل من الجهاد تضحية وإنما هو وسيلة المرء لتحقيق ذاتيته المثالية. الجهاد هو طرح الذات فى معركة المصير بكل ما تعنيه هذه الكلمة من عناصر : النفس والمال فى سبيل تحقيق تلك المثالية التى فرضتها التعاليم الدينية. الجهاد بهذا المعنى هو فلسفة للوجود حيث ترتبط الحقيقة الدينية بالتعامل السياسى. هذا المفهوم يختلف عن مفهوم الإرهاب الدولى حيث يسيطر مبدأ العنف إزاء انعدام القدرة على التغير من منطلق التعامل السلمى. ولكنه من حيث النتيجة يصير واحدًا : فى كلا التطبيقين هناك عدو ولا يجوز أن يتم التعامل معه إلا استنادًا إلى مبدإ التضحية بالذات ولو عضويًا والمغامرة بالوجود الفردى ولو مؤقتًا. هناك إرادة لم تعد تعنيها الحياة المادية فى سبيل تحقيق المثالية الدائمة، ولعل هذا بدوره يمثل أحد أسباب التعاطف بين الحركات الإسلامية وحركات الإرهاب الدولى من جانب ويفسر من جانب آخر الخوف والرهبة والقلق الذى تعيشه القيادات الغربية إزاء موجات التمرد والرفض الإسلامى.

هذه هى عناصر القوة فى الواقع الإسلامى الذى نعيشه. ولكنه فى مواجهة هذه العناصر هناك عناصر أخرى تعكس حالة حقيقية من الضعف والتخاذل فى الواقع الإسلامى الذى لا يجوز أن نتجاهله بل ويجب أن نكشف عن حقيقته بصراحة مطلقة. علينا أن نعرف حقيقة واقعنا قبل أن نتساءل عن احتمالات المستقبل.

نستطيع أن نحدد فى عشر نقائص للواقع الإسلامى المعاصر :

أولاً: التخلف الاقتصادى والاجتماعى للشعوب الإسلامية.

ثانيًا: النقص القيادى فى المجتمعات الإسلامية.

ثالثًا: قدرة القيادات الأجنبية على توظيف الحركات الإسلامية لصالحها ولأهدافها الذاتية.

رابعًا: تجزئة العالم الإسلامى وعدم قدرته على تحقيق حد أدنى من وحدة الأمة الإسلامية.

خامسًا: عدم وجود تنظيم دولى ثابت له الصفة الديمقراطية والمؤسسة ليعبر عن الإرادة الإسلامية.

سادسًا: عدم احترام التعاليم الإسلامية بصدد الوجود الدينى والاجتماعى.

سابعًا: تغلغل المفاهيم الغربية فى إطار التعامل السياسى.

ثامنًا: انقطاع علاقة الاستمرارية الفكرية بين التراث السياسى الإسلامى والواقع المعاصر.

تاسعًا: عدم بناء فكر سياسى متكامل قادر على التعامل مع العالم المعاصر.

عاشرًا: عدم خروج المجتمعات الإسلامية إلى الوظيفة الكفاحية.

هذه المتغيرات أو النقائص العشر تدور حول الواقع النظامى من جانب والحقيقة الفكرية من جانب آخر. تتفاعل جميعها لتقود لنتيجة واحدة وهى عدم قدرة المجتمع الإسلامى المعاصر على أن يفهم وظيفته الحضارية التى ألقيت على عاتقه من جانب القدرة الإلهية.

فلنتابع كلاًّ منها على حدة قبل أن نحدد دلالتها الحقيقية.

أولى هذه النقائص هى حالة التخلف التى تعيشها الشعوب الإسلامية. ولنتذكر أن التخلف ليس مجرد حالة الفقر أولاً والشعور بالمهانة من جانب المواطن العادى ثانيًا. إنها أكثر من ذلك: إنها حالة من اللاوعى وفقدان الثقة بالذات والقدرة على التحدى. وبعبارة أخرى التخلف هو أيضًا حالة حضارية ومعنوية، وهى لا بد وأن تعكس نفسها على قدرة المجتمع على التماسك ومواجهة أعدائه وبقدرة وفاعلية. ولا بد أن يعكس ذلك الواقع، والقيادة ليست مجرد حاكم إنها أيضًا فكر وتصور وإدراك. والمجتمعات الإسلامية تتميز بقيادات انتقلت من حالة التخلف الاجتماعى إلى الحياة البورجوازية بحيث أضحت وظيفة كل طبقة فيها أن تصفق للطبقة التى تعلوها. وهكذا تنتهى بأن تصير مجموعة من المؤيدين لصاحب السلطة والسلطان.

على أن أكثر هذه المخاطر تأثيرًا فى الواقع الإسلامى هو قدرة القيادات الأجنبية على توظيف الحركات الإسلامية. هذه الناحية لا تقتصر على القيادات بل تتعدى ذلك إلى الحركة السياسية ذاتها. فليس جديدًا أن نتذكر كيف أن الفكر الأمريكى أضحى يؤمن بقدرته على توظيف الإسلام لإيقاف المد الشيوعى. والتعاون مع المستعمر ليس جديدا فى الفكر السياسى للمجتمعات المتخلفة. يندر فى تاريخ المنطقة أن نجد زعيمًا سياسيًّا

وصل إلى السلطة دون أن يخلق المساندة من إحدى القوى الأجنبية . البعض يتحدث عن جمال عبد الناصر وسوكارنو وأكثر من مؤرخ واحد يؤكد تعاون قيادات الإخوان المسلمين مع الاستعمار الإنجليزى خلال الفترة السابقة على ثورة ١٩٥٢ . وهناك الكثير من علامات الاستفهام بين قيادة حركة الإخوان المسلمين حاليا والمخابرات الأمريكية . مما لا شك فيه أن الحقيقة لا تزال مستحيلة التحديد . ولكن الأمر الذى يجب أن نسلم به هو أن مثل هذا التعاون له مخاطره . وبصفة خاصة يحدث التسلل إلى تلك الحركات من خلال المسالك الفكرية والثقافية ؛ لأنه لا بد وأن ينتهى بتحطيم عصب الثورة الإسلامية ليحيلها إلى حركة مناهضة فى يد الإدارات الأجنبية ، أداة للتهديد من جانب ولتقديم البديل من جانب آخر دون أن تملك تلك الذاتية الحقيقية التى تسمح بالعودة إلى الأصول التاريخية .

تبرز هذه المخاطر المتعددة وتتضخم عندما نتنقل إلى الواقع القيادى الإسلامى . فالمجتمع المعاصر لا يعرف أمة إسلامية واحدة . هناك شعوب إسلامية متناقضة متعارضة وفى بعض الأحيان متصارعة . إن المتتبع لتاريخ المنطقة الإسلامية منذ الحرب العالمية الثانية يجدها عامرة بأكثر الحروب عددا وأهمية . كم قتالا نشب حتى اليوم فى العالم الأوروپى برغم انقسامه بين شرق شيوعى وغرب رأسمالى ؟ فيما عدا بعض الثورات أو حركات التمرد المحدود لم تنشب فى جميع أجزاء تلك المنطقة حرب واحدة برغم أنها عامرة بعناصر التناقض . فإذا انتقلنا إلى العالم الإسلامى برغم ما يسمى بوحدة الإدراك من جانب ومبدإ التضامن العقائدى من جانب آخر فلم يمر عام واحد دون حرب حقيقية . فهل هناك تخطيط من القوى الدولية لهذا الهدف ؟ أم هو فشل قيادى إسلامى ؟ أم كلاهما معا ؟ البعض يصل به الحديث إلى تأكيد أن توجيه الصراع النووى نحو المحيط الهندى ، إن هو إلا تعبير عن الرغبة فى استئصال الشعوب الملونة ذات الكثافة فى تلك المنطقة . أين الحقيقة من الادعاء فى ذلك ؟ ولكن الأمر الذى لا شك فيه أن القيادات البيضاء تنظر إلى الانفجار الديموجرافى فى المنطقة بكثير من الرعب . إن المتوقع فى نهاية القرن ، وهو أن يصير كل أبيض فى مواجهة ستة أشخاص من الملونين مع تطور كيفى فى مستوى الثقافة والتدريب المهنى للملون ، لا بد وأن يفرض على القيادات البيضاء حسابات معينة . وهى جميعها متغيرات كان يجب أن

تفرض على القيادات المسلمة التساؤل والسعى نحو خلق جبهة حقيقية من الوحدة الحركية ولكن ذلك لم يتحقق حتى اليوم.

ولعل ذلك يرتبط أيضا بعدم وجود تنظيم دولى ثابت يجمع من جانب بين الصفة الديمقراطية ومن جانب آخر الصفة المؤسسية المستقرة. لم تعد المنظمات الدولية المعاصرة ذات الفاعلية هى مجرد لقاء بين الطبقات الحاكمة. إنها تفاعل بين القوى الشعبية. ولا يجوز أن يفهم هذا بمعنى الاختيار من خلال التصويت والانتخاب، فنحن نعلم أن أغلب الشعوب الإسلامية تعيش فى حالة عبودية داخلية حقيقية. لا تزال بعض هذه الشعوب ونحن فى نهاية القرن العشرين تتحدث عن هيئات شعبية يتم اختيار أعضائها بالتعيين وسلطاتها فقط استشارية. حتى الشعوب السوداء تجاوزت هذا المستوى الحضارى. وذلك الحديث عن شعوب إسلامية لا تزال لا تعرف مثل هذه المؤسسات فكيف يمكن فى هذا الإطار أن تتحول المنظمات الإسلامية إلى تعبيرات ديمقراطية ؟ ولكن الواقع أن نموذج المنظمات الدولية غير الحكومية جدير بأن يرسم الطريق لتحقيق هذا الهدف ولو نسبيًا. ألا تجمع هذه المنظمات بين دول الكتلة الشيوعية ودول العالم الرأسمالى برغم الخلاف الأيديولوجى البين بين الجانبين؟

عدم احترام التعاليم الإسلامية بصدد الوجود الدينى الاجتماعى يأتى فيضيف متغيراً آخر. ولا بد وأن يتساءل البعض: ما قيمة ذلك بصدد الإسلام السياسى وقد سبق أن ذكرنا أن ما يعنينا بصدد تحليل الواقع المعاصر هو فقط البعد السياسى؟ الواقع لنستطيع أن نجيب عن ذلك التساؤل يجب أن نتذكر أن أى تراث يتضمن قسمين: نظامًا للقيم وتقاليد للممارسة. وإذا كانت الناحية الثانية لا تعنينا إلا جزئيًا إذ هى بطبيعتها لا بد وأن تتطور لتواجه الواقع المتجدد فإن الأولى وبصفة خاصة فى الحضارات الدينية ثابتة ومقننة. نظام القيم الإسلامية واحد. واستبعاد ذلك النظام أو النيل منه فى النطاق الاجتماعى والأخلاقى والدينى لا بد وأن يعكس نتائجه على الوجود والحركة السياسية. ولذلك فإن التمييز العلمى بين البعد السياسى وغير السياسى لا يجوز أن يقودنا إلى فهم أن الحقيقة الإسلامية بوصفها نظامًا متكاملاً للقيم يمكن أن تجزأ.

الإسلام ينطلق من مبدإ التكامل والوحدة. وهو مبدإ مطلق: من لا يصلح للحياة الخاصة لا يصلح للحياة العامة، الأخلاقيات واحدة، نظام القيم واحد متماسك فى جميع عناصره. ومن ثم فعدم احترام نظام للقيم الإسلامية فى الحياة الاجتماعية

والدينية وهو أحد خصائص الواقع الإسلامى المعاصر لا بد أن يقود إلى التأثير السلبى فى نظام القيم السياسية .

والواقع أن أخطر ما يعانيه الواقع الفكرى الإسلامى هو تغلغل المفاهيم الغربية فى إطار التعامل السياسى . النهضة التى عاشتها المجتمعات الإسلامية وبصفة خاصة المجتمعات العربية خلال القرن التاسع عشر كانت من حيث متغيراتها الحقيقية هى العمل على استقبال المفاهيم الغربية فى نطاق التعامل السياسى . وهكذا ظهرت مفاهيم لا ترتبط بتقاليدنا السياسية . مفاهيم علمانية الدولة والفصل بين الدين والسياسة على سبيل المثال ليست هى الوحيدة . بل جاء مفهوم القومية ليؤكد مبدأ الشعوبية من جانب ومفهوم الحرية السياسية ليصير منطلقًا للدفاع عن الولاء الطائفى . والواقع أن هذه المفاهيم ليست فقط مخالفة لتقاليدنا بل إنها طبقت بأسلوب لا يتفق مع التقاليد الغربية ذاتها . فهل دولة كفرنسا تعرف المفهوم الطائفى أو الولاء الطائفى برغم تعدد الاقتناعات الدينية بها من كاثوليكية وبروتستانتينية ويهودية بل وأقلية إسلامية تصل إلى ما يزيد على المليون نسمة ؟ أغلب علمائنا ومفكرينا تعلموا على أيدى متخصصين أجانب وفى جامعات أجنبية واستطاعت الحضارة الغربية أن تستحوذ على عقولهم . بل حتى أولئك الذين تعلموا فى جامعاتهم القومية تمت عملية التثقيف من خلال الإدراك الأجنبى . كانت نتيجة ذلك بشعة :

أولا: عملية غسل مخ للفكر والإدراك الإسلامى .

ثانيا: عملية إهمال وابتعاد عن التراث الإسلامى .

ثالثا: عملية عدم ثقة بل احتقار لتقاليدنا القومية .

ساعد على ذلك وهيأ له متغير آخر وهو انقطاع علاقة الاستمرارية الفكرية بين التراث الإسلامى فى معناه الضيق والواقع الفكرى للتحليل السياسى الإسلامى فى دلالته القومية . فالتراث الإسلامى فى معناه الضيق والواقع السياسى يعود إجمالاً إلى العصرين الأموى والعباسى ، وما أعقب الأسماء الكبرى الخلاقة : الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وابن خلدون لا يعدو أن يكون فقاعات جانبية لا تعكس لا الاستراتيجية ولا الأصالة الفكرية . هذا الانقطاع يصير عقبة لا يمكن تخطيها بخصوص

الفكر السياسى . إن الفكر السياسى هو دائمًا علاقة تفاعل بين تأمل وواقع، وإذا كان التأمل يعكس النبوغ الفردى والحساسية الذاتية فإن الواقع ترجمة للمعاناة اليومية من خلال الممارسة سواء كان احتراماً للنظام القائم أو صراعًا مع ذلك النظام. الاستمرارية بهذا المعنى تفترض التتابع المستمر والمعاناة المنتظمة فى علاقة ثابتة بين الفكر والحركة. هذه الاستمرارية تؤدى إلى نتائج ثلاث : تجديد للمفاهيم وتقييم للأوضاع وتطوير للنظم. فى تاريخ الحضارة الإسلامية نستطيع ودون مبالغة أن نحدد بنهاية العصر العباسى الأول نوعًا من الجمود الذى يكاد يقيم جداراً بين ما سبقه وما لحقه بحيث يمكن القول بأن المحلل السياسى يجد نفسه أمام عالم لا ينتمى إليه فكريّا برغم انتمائه إليه حضاريّا.

العالم الإسلامى فى حاجة إلى بناء سياسى متكامل قادر على التعامل مع الواقع المعاصر. القول بأنه على العالم المعاصر أن يعود إلى الخلف ليعيش الخبرة الإسلامية الأولى بعناصرها ومتغيراتها لن يحقق للإسلام قوته. كذلك القول بأن الإسلام لا يصلح لمواجهة العالم المعاصر قول يتجافى مع الحقيقة التاريخية والتى سوف نراها فيما بعد. ولكن اللقاء بين نظام القيم الإسلامية وحقيقة عالم القرن الواحد والعشرين أمر مفروض ومطلوب، وهو جدير بالمحاولة. الخبرة الإسلامية بطبيعتها وتاريخها حضارة منفتحة. كانت كذلك وسوف تظل كذلك، فى عصورها الأولى أقبلت على جميع الحضارات المحيطة بها بفضل لا مثيل له فى تاريخ الإنسانية. أخذت من الحضارة اليونانية والساسانية ولم تترك الرومانية بل والهندية، وليس البيرونى سوى نموذج صارخ لإعلان هذه الحقيقة. فهل نحن اليوم غير قادرين على ذلك ؟ نعم ولا. نعم لو فهمنا الإقبال على الحضارات الأخرى بأنه مرادف للتطويع. ولا لو تولد لدينا الاقتناع بأن الاستيعاب الحضارى هو فقط عملية إخصاب. نحن فى حاجة إلى بناء الفكر السياسى المتكامل الذى ينطلق من تراثنا الحضارى التاريخى والذى لا ينسى حقيقة الإنسانية المعاصرة بما قدمته من منجزات وما حققته من تقدم لا مثيل له فى تاريخ البشرية. ولكن أين العقلية الخلاقة القادرة على تحقيق هذا الهدف ؟

وهذا يقودنا إلى المتغير الأخير وهو ضرورة تخريج المجتمع الإسلامى إلى الوظيفة الكفاحية. إن جوهر الوجود الإسلامى هو مفهوم الجهاد. وهو بهذا المعنى التزام على الفرد والجماعة. الفرد حيث النظرة إلى الدنيوية على أنها معاناة والتعامل مع السلطة على هذا النحو على أنه نوع من الاختبار حيث ممارسة الحكم محنة والخضوع للحكم

محنة. إن الحياة هى اختبار ومن ثم فإن هذا الاختبار يفترض ابتداء أنه إخضاع للمواطن لامتحان عسير لا بد وأن ينتهى منه بإثبات القدرة والصلاحية على أنه يستطيع أن يصف نفسه بأنه مؤمن وهكذا تصير السلطة ضرورة وتصير السلطة واجبات قبل أن تكون حقوقا بمعنى امتيازات، كذلك فإن جوهر وظيفة الدولة هو نشر الدعوة. ومن ثم تغير سياستها الخارجية وقد انطلقت دائمًا من مفهوم التعامل مع غير المجتمعات الإسلامية على أنها تحمل راية تثبت المفهوم العقائدى الإسلامى. عضوية المبدأ تفرض ربط المفهوم بمبدإ الوظيفة الحضارية. قوة المجتمع الإسلامى الحقيقية هى فى الاستجابة إلى هذه الوظيفة الحضارية التى تنبع من مفهوم نشر الدعوة وتحويل مجتمع الحرب إلى دار السلام.

هذه هى عناصر الضعف الحقيقية فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة. ويأتى ليكمل هذا الإطار تخطيط واضح العناصر مقنن المتغيرات من جانب القيادات البيضاء. وهى بهذا المعنى تسير فى مسالك أربعة: استئصال ثم إحاطة وحصر إلى جانب التسلل وذلك دون الحديث عن عملية التشويه. الاستئصال محوره منع المجتمع الإسلامى من الفيضان من جانب واستيعاب قياداته الفكرية من جانب آخر. الدعوة إلى تنظيم النسل ثم فتح أبواب لهجرة واسعة للعقول الخلاقة ليست سوى أدوات تسمح باستئصال المجتمع الكلى أولا وقياداته ثانيا. عملية الإحاطة القصد منها حائط يمنع الفيضان الحقيقى للعقيدة الإسلامية. يبرز ذلك واضحًا من خلال فهم حقيقة دولة البربر الذى تتبناه وتشجع عليه السياسة الفرنسية فى هذه اللحظة. إقامة دولة البربر التى تمتد من النوبة إلى موريتانيا تعنى إقامة حائط بشرى ضد الفيضان الإسلامى من شمالى إفريقيا. التسلل أسلوب آخر أساسه تشجيع الأقليات فى العالم الإسلامى. والعالم العربى على وجه الخصوص هو أساسا يتكون من دول أقليات. إنه نتيجة لازمة لمنطق التسامح التقليدى ولكن مفهوم الأقليات الدينية حل محله مفهوم الأقليات السياسية وأضحت الطوائف تعكس ولاء مستقلاً ومختلفًا عن الولاء القومى، الأمر الذى كان لا بد وأن يقود إلى تفتيت الجسد السياسى. فلنتذكر لبنان على سبيل المثال فى المشرق العربى ولنقف إزاء الخلاف والصراع الدموى بين البنجلاديش والپاكستان والهند ولنقتصر على طرح علامات التعجب. ويأتى فيكمل ذلك التشويه الواسع المدى والمخطط لكل ما له صلة بالحضارة والتراث الإسلامى(٣٦).

هذه هى خصائص الواقع الإسلامى المعاصر. فهل هذا الواقع لن يقدر له التغير ؟ هل سوف يظل على حالة خلال الأعوام القادمة ؟ وما أبعاد التطور المتوقع ؟ سؤال آخر فى حاجة إلى إجابة(٣٧).

١٠ ـ السياسات القومية والتحرك الإسلامى

ليكمل هذا الرصد الكمى للواقع الإسلامى يتعين علينا أن نعرض بإيجاز لمجموعة التحركات والسياسات القومية التى تندرج تحت بند هذه الطفرة الإسلامية فى النطاق الدولى.

مما لا شك فيه أنه من الصعب الحديث عن تنسيق أو تخطيط لسياسة إسلامية على مستوى الفاعلية الدولية. ولنتذكر على سبيل المثال حادث المسجد الأقصى ثم مشكلة القدس وذلك دون الحديث عن أفغانستان. بل إن تحليل عملية التصويت فى الهيئات الدولية برغم أنها لم تخضع بعد لدراسة جادة تبرز بوضوح كيف أن ما يمكن أن يسمى بالجبهة الإسلامية أو الكتلة الإسلامية لا وجود لها. وليس أدل على ذلك من الحرب التى تدور على قدم وساق بين العراق وإيران وقد مضى عليها وقت تسجيل هذه الأسطر أكثر من ثمانية أشهر. وذلك دون الحديث عن موقف مصر عقب سياسة كامب ديفيد الذى يكاد يجعلها معزولة لا فقط عن العالم العربى بل وكذلك الإسلامى.

لا نريد بهذا الخصوص أن نتعرض لتقييم أى سياسة فليس هدفنا من هذه الصفحات سوى رصد القائم. ويخيل إلينا أنه برغم اختلاف الأساليب والمسالك فى التعامل الدولى فإن أربع دول تسعى جاهدة لتحقيق أهداف مماثلة من حيث التعامل بالإطار الدولى : السعودية، ليبيا، مصر ثم إيران.

أول ما نلاحظه أن هذه الدول الأربع تملك تقاليد ثابتة من حيث الشعور بالوظيفة الحضارية المنبثقة من المفهوم الإسلامى. فلنترك جانبا مصر فهى ليست فى حاجة إلى تفصيل. كذلك إيران حيث التحرك نحو العالم الخارجى إيمانا بوظيفة ثورية قيادية يعود إلى بداية القرن الحالى. ولكن لا بد وأن يتساءل البعض : وهل الأمر كذلك بالنسبة للسعودية ؟ وكيف نصف ليبيا والنظام القائم بها بأنه يملك تلك المصادر التاريخية ؟

الوقائع وحدها هى التى تستطيع أن تجيب عن هذه الاستفهامات. السعودية هى وليدة التحالف بين محمد بن عبد الوهاب المفكر الثائر وابن سعود القائد القبلى فى عام

١٧٤٥م. الدولة السعودية التى تسيطر على تقاليد شبه الجزيرة العربية ليست إلا استمرارًا وتعبيرًا عن هذا الفقه، وهذا الاقتناع الذى ميز الحركة الوهابية منذ منتصف القرن الثامن عشر. التمسك بالقرآن والعودة إلى المصادر الأولى وتنقية الممارسات من العناصر الدخيلة هى جوهر الفقه الوهابى هذا الفقه الذى لا يزال يسود ولو من حيث الشكل الاقتناعات السعودية. ليبيا هى موطن الحركة السنوسية. وهذه الحركة تأسست أولا بالقرب من مكة عام ١٨٣٧م. وهى عندما انتقلت إلى الصحراء الليبية لم تفعل سوى أن تؤسس حركة تستند إلى نفس التقاليد التى عرفتها الوهابية ولكن بصورة أقل قسوة وأكثر مرونة. وإذا كانت حركة القذافى قد طردت الأسرة السنوسية من حكم ليبيا فهى لم تفعل سوى العودة إلى تلك التقاليد النقية الأولى التى هجرتها الطبقة الحاكمة وقد أحاط بها الذهب الأسود. جوهر الحركة السنوسية التى هى فى واقع الأمر اللبنة الحقيقية لفلسفة القذافى هو إصلاح الإسلام السائد بمعنى محاولة الفهم الجديد من منطلق العودة إلى النصوص الأولى والتقاليد النقية. فلنترك التفاصيل والجزئيات ولنقف إزاء الجوهر : أن الإدراك الليبى لا يختلف عن الاقتناع السعودى من حيث ضرورة التأثير فى الأسرة الدولية لصالح الانبعاث الإسلامى إلا فقط فيما يتعلق بالأدوات والوسائل.

قد يتصور البعض أن السعودية تسير فى فلك السياسة الأمريكية بتبعية مطلقة وأنها بهذا المعنى تدافع عن السياسة الغربية الرأسمالية كنتيجة طبيعية لرغبة الطبقة الحاكمة فى حماية مكتسباتها البترولية التى لا حدود لها. على أن هذا غير صحيح على إطلاقه. السياسة السعودية تنطلق من مبدإ الديپلوماسية الهادئة المتأنية ولكن عن اقتناع بأن على السعودية أن تؤدى وظيفة قيادية لصالح الدعوة الإسلامية. وهى تسير فى هذا المعنى بحذر وحنكة ومن خلال أساليب ملتوية ولكنها ذات فاعلية حقيقية دون ضوضاء أو صخب. والنماذج بهذا الخصوص كثيرة : الدفع بالمغرب للابتعاد عن مصر عقب اتفاقيات كامب ديفيد التى ساهمت بخصوصها بدور فعال، مساندة الحكومة الپاكستانية الجديدة عقب التخلص من على بوتو، بل هناك احتمال فى أن الاضطرابات التى استغرقت أربعة أشهر وأعدت لإنهاء حكم على بوتو مولتها السعودية. والواقع أنّ أكثر مظاهر التعبير عن السياسة السعودية تبرز بخصوص خلق التقارب بين الحكومات

الإسلامية. فهى التى تتبنى المؤتمر الإسلامى الذى يكاد ينعقد سنويًا سواء على مستوى القمة أو على مستوى وزراء الخارجية. كذلك فإن السعودية هى التى فتحت خزائنها لوكالة أنباء إسلامية ثم لتنظيم إذاعى ولبنك إسلامى ولصندوق التضامن الإسلامى فضلاً عن مراكز ثقافية كثيرة فى الكثير من الدول غير الإسلامية.

مصر تحاول عقب أن فقدت وظيفتها القيادية أن تنتزع تلك الوظيفة باسم جامعة الشعوب الإسلامية. مما لا شك فيه أن السياسة الإسلامية يجب أن تستند إلى إرادة شعبية وأن الإرادة الشعبية تفترض خلق الإدراك الواحد أولا ثم الوعى الجماعى بالانتماء والشعور بالوظيفة العقائدية ثانيا. والإدراك لا يمكن أن تخلقه سوى القيادة الفكرية. والوعى الجماعى فى حاجة إلى تعامل شعبى. أليست هذه هى عناصر الأمة فى تقاليدنا التاريخية؟ ولكن هل تملك مصر أدوات تحقيق ذلك؟ وهل فهم أولئك الذين دعوا إلى جامعة الشعوب الإسلامية ما تقتضيه هذه الحقائق من مستلزمات؟

سؤال سوف تجيب عنه الأحداث القادمة. ولكن لا يجوز لنا أن ننسى ما تستطيع أن تؤديه بدورها ثورة الخمينى من وظيفة خطيرة فى نطاق التعامل الدولى. بقدر ما خلقت ثورة إيران من أعداء بقدر ما خلقت من أصدقاء وعلى كل حال فهى دفعت لأول مرة الرأى العام الغربى للاهتمام بالحركات الإسلامية. وهذا وحده يمثل عناصر كافية لخلق الدفعة لاستغلال تلك العناصر النفسية فى سبيل إزالة الصورة المشوهة المترسبة فى الرأى العام الغربى عن العالم الإسلامى والقدرة الإسلامية.

إن قدرات العالم الإسلامى لو فهمت قياداته مبدأ توزيع الأدوار لا حصر لها. بل متابعة سياسة ليبيا والسعودية من منطلق إطار أكثر اتساعا وأكثر مرونة يثبت أن هاتين الدولتين برغم الاختلاف الواضح فى سياسة كل منهما الخارجية قد حققتا فى بعض الأحيان وبلا قصد نتائج حاسمة لصالح الحركة الإسلامية. يذكرنا العالم الأمريكى «بيبس»[٣٨] بالنماذج التالية:

أولاً: فى الأردن، اليمن الشمالية، باكستان، بنجلاديش قدمت السعودية المال لتشجيع اتباع سياسة أكثر تفهمًا للإسلام التقليدى. فى نفس هذه الدول ساعد القذافى التنظيمات الدينية المتطرفة. نتيجة تلك الحركة المزدوجة هو دفع السياسات القومية نحو احتضان سياسة إسلامية واضحة وصريحة.

ثانيًا: فى تركيا نجد نموذجًا مماثلاً بغض النظر عن نتائجه.

ثالثًا: فى الفيليپين تكررت القصة نفسها.

رابعًا: بينما السعودية شجعت وساهمت فى بناء مساجد أنيقة فى كثير من عواصم العالم قامت ليبيا بمساعدة تأسيس أكثر النظم رفضا للأوضاع القائمة فى العالم الغربى وهى منظمة المسلمين السود وقدمت لهم الدعم اللازم لإنشاء مسجد ضخم فى جنوبى شيكاغو.

ولكن جميع هذه الجهود فردية غير منسَّقة لم تخضع للتخطيط المتكامل الذى وحده يسمح بالفاعلية الحقيقية.

فإلى متى ؟ سؤال ليس هذا موضع الإجابة عنه[٣٩].

بين التصور الداخلى للممارسة السياسية واستراتيچية التعامل الدولى علاقة أكيدة؛ لا يمكن تفحصها إلا من خلال النموذج الإسلامى للممارسة السياسية والوظيفة السياسية للتراث السياسى الإسلامى.

النماذج الحضارية مدخل للتعرف على التميزات التى تشير إلى خصائص النموذج الإسلامى؛ فى العلاقة السياسية بمستوييها الداخلى والدولى.

إن ذلك لايمكن أن نلمسه إلا من خلال وحدة الأمة وجوهر النموذج الإسلامى للممارسة السياسية؛ وتفحص خصائص العلاقة السياسية فى التراث السياسى الإسلامى.

وضمن هذا السياق وجب تفحص العلاقة بين النموذج الإسلامى للممارسة السياسية والديمقراطية. قضايا بعضها من بعض قد نتناولها ببعض من التفصيل لكن تظل كل منها فى حاجة إلى دراسة مستقلة ومتأنية. فقط علينا الآن أن نعتمد أصول المنهاجية المقارنة لبيان عناصر التناظر والتشابه من جهة وجوانب التمايز والاختلاف من جهة أخرى.

* * *

المبحث الرابع

النموذج الإسلامى فى الممارسة السياسية

١- المقارنة المنهاجية والوظيفة السياسية للتراث السياسى الإسلامى

التساؤل الذى يجب أن يفرض نفسه على كل محلل للتراث ينبع من مجموعة من الاستفهامات المتعددة المرتبطة بموضع الفكر السياسى الإسلامى من تلك المجموعة الضخمة من التراكمات الحضارية، التى لا يستطيع المؤرخ أن يقف إزاءها دون أن يفرض على نفسه الكثير من التأملات، فالحضارة الإسلامية حضارة خالقة وخلاقة، وتمثل قسطا ضخما من الممارسات فى النطاق القومى والإقليمى والدولى، فهل تملك بهذا المعنى أصالة فى تأملاتها السياسية ؟ إن العلاقة بين الفكر والحركة هى علاقة دياليكتيكية ثابتة، لا حركة دون فكر مسبق؛ لأن الحركة هى التصور، ولا فكر دون خبرة، والخبرة هى الحركة وقد تبلورت من حيث نتائجها، فكيف نستطيع أن نلغى ذلك العنصر من عناصر التراث الإسلامى ؟ كذلك فإن الخبرة لم تكن مغلقة : لقد تعاملت مع الغرب والشرق، تعاملت مع الحضارات الهندية والصينية والفارسية، ومارست الارتباط الفكرى والحركى بالحضارات اليونانية والرومانية والكاثوليكية، فهل ظلت إزاء جميع هذه النماذج للوجود تقف موقف السلبية وعدم الاهتمام، أو خلقت اتصالاً سواء كان من جانب واحد أم من جانبين ؟ إن منطق الوجود يفرض الإجابة بالمعنى الأخير فلا تعامل دون تأثير أو تأثر، فأين الممارسة من كل ذلك ؟

لا تنشأ حضارة من العدم. إن استمرارية الصراع الإنسانى فى سبيل تأكيد الذات لم تنقطع ولن تنقطع، وكما أن الجماعة الإسلامية تلقت ممن سبقها قسطًا معيّنا من المفاهيم والخبرات، فهى بدورها قدمت لمن لحقها قسطًا آخر من التراكمات الفكرية والحركية استطاعت أن تساهم بشكل أو بآخر فيما وصل إليه الإنسان فى صراعه المرير ضد الظلم

والعبودية، أضف إلى ذلك أن الحضارة الإسلامية تقدم نموذجًا متميزًا من حيث خصائصه ومقوماته. إذا ألقينا بنظرة مقارنة على التراث العالمى فى محاولة تأصيل واضحة للنماذج الحضارية من دلالتها السياسية استطعنا أن نميز بين نماذج خمسة أساسية ؛ سبق استعراضها فى مقدمة هذه الدراسة.

بقى التساؤل الذى طرحناه ولا بد من أن نجيب عنه : أين النموذج الإسلامى من هذه التصورات الخمسة للوجود السياسى؟ هل هو تكرار لأى منها؟ هل هو نموذج متميز ؟ وفى الحالة الأولى، إلى أى من هذه النماذج الخمسة يقترب ؟ وفى الحالة الثانية كيف وأين موضع التميز ؟

لكن وقبل الإجابة عن هذا التساؤل نستطيع أن نحدد تلك المتغيرات التى من مجموعها يتكون النموذج الإسلامى فى تطبيقه العربى بستة عناصر أساسية هى :

أولاً : **سيادة الأخلاقيات ووحدة قيم الممارسة**: النموذج الإسلامى يقوم على أساس الإطلاق فى كل ماله صلة بالأخلاقيات. إنه لا يعرف مبدأ إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وهو لا يقبل أن تكون الحركة إلا على القيم والأخلاقيات حتى فى النظام السياسى، وهو لذلك لا يقبل الفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة : من لا يصلح فى الحياة الخاصة فلا موضع له فى الحياة العامة، إن شرط الولاية العامة تحقق مواصفات الصلاحية للولاية الخاصة، وما ينطبق على المواطن العادى ينطبق على الحاكم. بل إن قواعد الممارسة الأخلاقية لا تقتصر على قواعد التعامل القومى والداخلى أى مع المواطن الذى ينتمى إلى الجماعة الإسلامية ولا على المواطن المسلم أو المواطن غير المسلم فى حالة السلم ؛ بل إنها تتعدى ذلك إلى التعامل مع غير المسلم وفى حالة الحرب. لا نريد أن نذكر بنصائح الخلفاء عقب الرسول والحكام بعدم الاعتداء على الأطفال والشيوخ وبعدم تخريب الممتلكات أو اغتصاب النساء فى أثناء القتال أو عقبه. إن سيادة الأخلاقيات التى ظلت ثابتة ولو بقسط معين أيضًا فى مراحل الانحلال والتحلل هى التى أذهلت الصليبيين والتى عبروا عنها بكلمة «الفروسية والشهامة العربية»، إنها ليست إلا تعبيرًا نظاميًا عن أخلاقيات الممارسة السياسية.

ثانيًا: ويرتبط بسيادة الأخلاقيات والنظرة المتميزة للحضارة الإسلامية فى تعاملها مع الوجود الإنسانى قاعدة أخرى مطلقة لم يقدر لها بعد التحليل الكافى من حيث

آثارها السياسة : وهى **النظرة إلى الحياة الدنيوية على أنها معاناة**، والتعامل مع السلطة على هذا النحو هو على أنه نوع من الاختبار، حيث ممارسة الحكم محنة والخضوع للحكم محنة، إن الحياة هى اختبار ومن ثم فإن هذا الاختبار يفترض ابتداء أنه إخضاع للمواطن لامتحان عسير لا بد وأن ينتهى منه بإثبات القدرة والصلابة على أنه يستطيع أن يصف نفسه بأنه «مؤمن». وهكذا تصير السلطة ضرورة وتصير السلطة واجبات قبل أن تكون حقوقًا بمعنى امتيازات وليست بمعنى التزامات. أما عن الحقوق فبرغم أنها تنبع من مفهوم الطاعة فإنه لا طاعة لما هو مخالف للتقاليد الدينية والقواعد الأخلاقية الثابتة، السلطة لا تعنى الاستسلام، وبرغم أن البعد عن السلطان غنيمة لأن الجزاء هو فى الحياة الآخرة. ولكن لو أخطأ صاحب السلطان فواجب المواطن أن يقومه ولو بسيفه، «**كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته**»، وكما أن الحاكم راع فكذلك المواطن العادى ولو فى دائرة أسرته الضيقة هو راع ومسئول، والمسئولية تعنى الالتزام : «**إن أفضل جهاد عند الله قول كلمة حق أمام سلطان جائر**». إن خطأ الحاكم حيث يتضمن مخالفة للأخلاقيات الإسلامية، لا يمكن أن يوصف إلا بأنه منكر، ومن رأى منكرا ولم يستطع أن يقومه بيده فليكن بلسانه وإلا فليكن بقلبه، وهذا يعنى لا فقط الابتعاد عن السلطة إلا لضرورة، بل وكذلك سيادة الحياة الآخرة على الحياة الدنيوية. وهكذا تبرز واضحة الفوارق الأساسية بين الحضارات الدينية الكبرى. فإذا كانت الكاثوليكية تجعل المدينة السياسية عقابًا لما فعله آدم عقب طرده من الجنة، وإذا كانت اليهودية تجعل من الحياة الدنيوية معايشة لتحقيق الذات من خلال الألم واللذة، فإن الحضارة الإسلامية لا ترى فى الحياة الدنيوية إلا إعدادًا لاستقبال الحياة الأخرى، إنها بمثابة المرور بمرحلة اختبار قبل الانتقال إلى مرحلة الشفافية بحيث نستطيع أن نزيل عن الذات كل ما يمكن أن يعبر عن عدم الارتقاء والسمو إن كانت تلك الذات صالحة للارتقاء والسمو.

ثالثًا: هذه الطبيعة كان لا بد وأن تقود إلى جعل **مفهوم الاتصال هو محور النموذج الإسلامى للممارسة السياسية**. كلمة «الاتصال» بأوسع معانيها يقصد بها نقل المدركات وخلق الاقتناع من خلال تقديم صورة واضحة ومحددة للحقيقة موضع المناقشة، الحضارة الدينية أساسها نشر الدعوة والعقيدة، الحضارة الإسلامية محورها ووظيفتها خلق الاقتناع بالحقيقة الدينية، واجب الرسول هو الدعوة : ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ**

رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]. والدعوة هى لقاء بين مرسل ومستقبل، وكما أن الداعى يجب أن يقدم الحقيقة فإن من تتجه إليه الدعوة يجب أن يكون على استعداد لتلقف تلك الحقيقة، إنه تربة يجب أن تكون صالحة لتنبت البذرة بحيث تؤتى ثمارها: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠]. هذه الطبيعة المتميزة كان لا بد وأن تلون بخصائصها جميع عناصر ومتغيرات النموذج السياسى الإسلامى؛ فالدولة وظيفتها الدفاع عن العقيدة وأساس شرعية السلطة ومحور وسبب وجودها هو نشر الدعوة، الدين والسلطة يتفاعلان كحقيقة ديناميكية واحدة: وبرغم أن المحور الأساسى وجوهر هذا التفاعل هو الدين، فإن السلطة هى التى تأتى فتخلق ذلك الإطار الذى يسمح للمواطن بأن يحقق ذاته من خلال الاستجابة إلى قواعد الممارسة الدينية. وهكذا فإن شرعية السلطة هى الدين وأداة الدين هى السلطة. وبرغم أن هذه العلاقة سوف تتبدل أو يصيبها نوع من الافتعال الذى يفقدها طبيعتها وجوهرها فى الحضارة العثمانية؛ فإن علينا أن نتذكر ما سبق وقررناه من أن النموذج العثمانى هو تطبيق آخر للنموذج الإسلامى، وأن الذى يعنينا هو ذلك النموذج الأصيل الذى منه انطلقنا وبه تقيدنا. هذه الوظيفة الاتصالية لا تقتصر على شرعية الدولة أو السلطة، بل تتعداها إلى خلق قواعد التعامل، إن واجب الدولة هو أن تدعو إلى كلمة الحق وأن تدعو من خلال الإقناع والاقتناع، وألا تكره أحدًا على الاقتناع. هذا المفهوم كان لا بد وأن يتحول إلى قواعد للممارسة فى كل ما له صلة بنظرية التعامل السياسى فى الحضارة الإسلامية، الرسول يلجأ إلى دعوة الحكام والأمراء - قبل الالتجاء إلى السلاح لفرض السيادة والتبعية - ويتابعه فى هذا التقليد عمر بن الخطاب، ومن رفض الدعوة فهذا حقه ولكن بشرط «الجزية». وعندما يحدث فى عصر عمر بن عبد العزيز أن يشن أحد قادته الصراع الجسدى على غرة، ودون تمكين الطرف الآخر من أن يعلن قبوله الإسلام من عدمه ويأتى المهزوم شاكيا إلى الخليفة، فإن عمر بن عبد العزيز يعترف بخطإ قائده ويسلم للشاكى بمطالبه.

رابعا: كذلك **فمن الخطإ وصف الدولة الإسلامية بأنها نموذج للدولة الأوتوقراطية أو الديكتاتورية أو حكم الفرد**. من المعروف أن الخلاف فى الفقه حول التعريف بالمفهوم الديمقراطى لا يزال على أشده، وأنه برغم ذلك من منطلق النظرية التجريبية للوجود

السياسى، من المسلم به أيضا أن الديمقراطية هى حقيقة وواقع وليست هيكلاً أو إطارًا، وأن هذه الحقيقة والواقع تستند إلى مجموعة من المحكات القياسية التى نستطيع من خلالها أن نصل إلى الإجابة عن ذلك السؤال : هل ذلك المجتمع المحدد أقرب إلى الصورة الديمقراطية أم إلى النموذج الأوتوقراطى ؟ محور هذه المحكات عاملان أساسيان : سيادة القيم والمثاليات المطلقة التى لا تنبع من إرادة الحاكم من جانب، ثم تعدد مراكز القوة فى عملية صنع القرار من جانب آخر. إذا نظرنا إلى النموذج الإسلامى بهذا الخصوص وجدنا هذين العنصرين واضحين صريحين : القيم هى دينية، سماوية، أخلاقية، تسود الحاكم قبل أن تسود المحكوم وهى تمثل جوهر عقد «البيعة» وتعطى المحكوم حق الثورة، بل واجب رفض الحاكم؛ لأنه يصير من قبيل الطغيان، تعدد مراكز القوة هو الذى يعنينا على وجه الخصوص كأحد عناصر هذا النموذج. إن النموذج الإسلامى يقوم على أساس من إذ الواقع فإذا به يقدم إطارا للتعامل إذْ ما نستطيع أن نسميه بمفاصل الجسد السياسى تتعدد وتتنوع وتستقل عن شخص الحاكم ذاته. ويكفى أن نتذكر بهذا الخصوص حقيقتين : الأولى وهى المتعلقة بالتشريع، فتخريج الأحكام ليس وظيفة الحاكم وما نسب إلى الحكام من قبيل سن القوانين بالمعنى المتعارف فى التقاليد الغربية يكاد يكون لا وجود له. إن التشريع هو حق الفقيه ولا سلطان على الفقيه فى تخريجه الأحكام إلا ضميره، وعندما جاءت عصور التحلل وابتعد النموذج الإسلامى عن عناصره الإسلامية، ووجدنا الفقهاء يعانون المحنة تلو المحنة، ظل رجل التشريع ثابتا فى موقعه، لم يؤثر فى ممارسته لسلطاته المعنوية أى إرهاب أو تعذيب ؛ فلنتذكر ابن حنبل وقبله أبا حنيفة وبعدهما ابن تيمية على سبيل المثال. كذلك فإن القاضى برغم أنه كان يستمد ولايته من الخليفة لأنه كان يعين كوكيل عنه ظل محتفظا باستقلاله، بمعنى أننا لم نعرف نموذجا لخليفة ألغى حكمًا لقاض أو عدل فيه. والواقع أن هذه الخصائص والجزئيات كثيرًا ما يغفل عنها الفقه المعاصر عندما يصف الخليفة بأنه كان يجمع السلطتين الدينية والمدنية من منطلق التصور الذى فرضته نماذج الممارسة فى التراث الغربى الكاثوليكى، إن الخليفة إنما كانت وظيفته الأساسية هى فقط أن يمكن المؤمن من أن يمارس تعامله الدينى، ليحقق ذاته الإسلامية ولينطلق إلى آخرته بنفس راضية مطمئنة.

خامسًا : مفهوم «الاستعلاء الدينى» : الحضارة الإسلامية جوهرها العقيدة الإسلامية ، والعقيدة الإسلامية تقوم على مبدإ الارتقاء الدينى . إن الإيمان له دلالته ، وكذلك سلوك المؤمن من حيث التطابق بين الممارسة والمثالية له درجاته . تطعيم مبدإ العدالة بمبدإ المساواة لا بد وأن يقود إلى هذه النتيجة وهى أنه إذا كان لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى ، وإذا كان المسلمون سواسية كأسنان المشط فلا بد وأن يكون هناك تميز واستعلاء بين المسلم وغير المسلم ، هذا التميز يعبر عن قيمة معينة : الإيمان بالله ورسوله أى بالقرآن وتعاليم محمد . وإذا كان الإيمان له مستوياته فكذلك عدم الإيمان له أيضا مستوياته اقترابًا أو ابتعادًا عن جوهر ذلك الإيمان ، وهكذا فى المجتمع غير المسلم هناك "أهل الكتاب" وهناك عبدة الأصنام على سبيل المثال . وكذلك من بين المسلمين هناك من هو أتقى أو أقل تقوى . الخلاصة أن جوهر الحضارة الدينية يصير تمييزًا طبقيًا من منطلق مفهوم التقوى ، هذه الحقيقة تعنى الاختيار : الشعب المسلم هو «الشعب المختار» وهو صاحب الوظيفة الحضارية القيادية ، والدين الإسلامى هو خير الأديان ومحمد هو خاتم المرسلين .

سادسًا : **القوة كأداة لممارسة الحركة**: إن الدعوة الإسلامية تقوم على الإقناع والاقتناع ، ولكنها أيضا تؤمن بأن التعامل يجب أن يجعل من القوة المحرك التالى للإقناع والاقتناع . النموذج الإسلامى خلافا للنموذج الكاثوليكى دعا القائد الأول لأن يستخدم القوة فى سبيل نشر تلك الدعوة ، ومنذ البداية طلب من محمد أن يهاجر من مكة وأن يعد ما استطاع ﴿مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال : ٦٠]، بل وأن يعود إلى مكة فاتحا غازيا . إن الإسلام يؤمن بأن الحق الذى لا تسانده قوة لا قيمة له وأن الدولة عليها أن تحيط نفسها بسياج من الأدوات الكفيلة بفرض الاحترام والهيبة على كل من يتعامل مع النموذج الإسلامى للممارسة السياسية . إن هذا شرط أساسى لضمان عدم فيضان العناصر غير المؤمنة على ذلك الإطار الذى يستطيع فى داخله المؤمن أن يحقق ذاته الإسلامية .

٢ ـ وحدة الأمة وجوهر النموذج الإسلامى للممارسة السياسية

عناصر مختلفة ومتباينة نستطيع من تقنينها أن نصل إلى بناء ذلك النموذج الإسلامى للوجود السياسى ، برغم ذلك فإن النموذج بهذا التصور الذى قدمناه لا تزال تنقصه

حقيقة أساسية لا نستطيع أن نصفها بأنها مجرد عنصر من عناصر النموذج، حيث إنها تمثل طبيعة وجوهر ذلك التطبيق، وبحيث إنها تتبلور وتنساب من جميع قنوات وشرايين الجسد السياسى والتصور الحركى للوجود السياسى، نقصد بذلك مفهوم وحدة الأمة الإسلامية. مما لا شك فيه أن مفهوم الوحدة هو أحد المفاهيم الثابتة فى جميع النماذج السياسية المتطورة. إن الوحدة بأوسع معانيها هى المنطلق الحقيقى لخلق الإرادة المتكاملة من جانب والتعبير الشكلى عن مفهوم التكامل الاجتماعى والسياسى من جانب آخر؛ برغم ذلك فإن الوحدة قد تكون عرقية كما عرفتها الجماعة الرومانية وقد تكون نظامية كما تعرفها الدولة القومية المعاصرة، وقد تكون حضارية كما عرفتها الجماعات التيوتونية فى خلال العصور الوسطى، بل وحتى مشارف القرن العشرين، وفى جميع هذه التطبيقات قد تختلط مع مفهوم الوحدة الإقليمية ومن هنا تبرز فكرة الأمن القومى بمعنى الأمن الإقليمى. فأين من هذه التصورات مفهوم الوحدة الإسلامية؟ الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال تدق، بل وتكاد تستحيل برغم أنها قد تبدو لأول وهلة واضحة ليست فى حاجة إلى تفصيل، ونستطيع منذ البداية أن نعلن عن تصورنا للوحدة الإسلامية بأنها تنبع من مفهوم العلاقة الروحية التى يغلفها عامل الدين والانتماء إلى لغة القرآن، بل إنها تصير فى نطاق التحليل السياسى للتراث الإسلامى منطلقا أساسيّا لفهم فكرة الاختيار والتميز.

فلنحاول أن نصوغ هذا التصور فى كلياته العامة تاركين التفاصيل والجزئيات لغير هذا الموضع:

(أ) فأول ما نلاحظه أن التقاليد الإسلامية الأولى لم تقبل سوى خليفة واحد، كما أن القرآن واحد والرسول واحد. وكما أن هذا يعنى أن القانون واحد والتصور واحد، فكذلك لا بد وأن يكون القائد الأعلى أى الذى يتولى حكم الجماعة باسم تلك الارادة التاريخية لا بد وأن يكون واحدًا. مما لا شك فيه أن الحوادث اللاحقة حطمت أو على الأقل قيدت من هذا المفهوم، على أن هذه الحوادث أيضا لم تستطع أن تنال من إطلاق القاعدة الفكرية. فى لحظة معينة، وعلى وجه التحديد خلال القرن العاشر الميلادى سوف نجد ثلاثة خلفاء فى آن واحد: الخليفة الأندلسى فى قرطبة ثم الخليفة السنى فى بغداد إلى جانب الخليفة الفاطمى أو الذى فى طريقه لأن يكون كذلك فى تونس قبل أن

ينتقل إلى القاهرة ؛ برغم هذا التعدد فإن كلاً من هؤلاء الثلاثة إنما كان يعتقد فى ذاته أنه هو صاحب السيادة على الآخرين، أو بعبارة أخرى أنه هو الذى يجب أن يقود ويطاع، وليس أدل على ذلك من أن الخليفة الفاطمى أرسل دعاته إلى بغداد يحاولون تطويع القيادات السنية للعودة إلى المفاهيم الفاطمية. وهكذا فإن هذا الاستثناء ليس إلا تأكيداً للقاعدة، بل إنه عقب ذلك وفى فترات الانحلال اللاحقة سوف نستمع إلى تسميات تؤكد ثبات هذه المفاهيم ككلمة «أمير الأمراء» أو «ملك الملوك» أو «الشاهنشاه»، بل ونفس العلاقات اللاحقة بين نظام الخلافة والسلطنة ليست إلا تأكيدا لنفس الحقيقة.

(ب) الشعور بالتجانس والتميز تعبر عنه ولو فى دلالة سلبية جميع النظم السياسية المرتبطة بالتعامل بين تلك الجماعة والجماعات الأخرى. هذه النظم التى هى بمثابة إطار فكرى للوضع المعنوى للمُجتمع الإسلامى، والتى بدورها تنبع من فكرة التميز إنما تقوم على أساس الوحدة المعنوية للجماعة الإسلامية. وتبدو هذه الظاهرة واضحة عندما نقارن المجتمع الإسلامى بالمجتمع الكاثوليكى فى فترة العصور الوسطى : بينما نجد الألقاب العرقية والإقليمية تنتشر بلا حدود فى أوروبا الكاثوليكية لا نجد لها أى موضع فى العالم الإسلامى. إن ربط حاكم بإقليم أو بجماعة عرقية لم تعرفه الجماعة الإسلامية إلا فى مراحل لاحقة، وإذا عدنا إلى الخطابات المتداولة بين حكام الأمة الإسلامية فى فترات الانحلال نفسها وجدنا أن هؤلاء الحكام لم يستخدموا ذلك الاصطلاح الذى يربط الحاكم بعرق متميز إلا للتعبير عن الشعور بأن ذلك الحاكم أقل درجة وأكثر ابتعادا عن تلك السلطة العالمية التى تجعل منه مرآة للخلافة الإسلامية، وهكذا كان يخاطب الجار الشمالى بأنه سلطان الروم وعندما كان يخاطب حاكم الفرس كان يعرف بأنه شاه العجم، يعنى هذا أنه لم توجد حكومات أو نظم إقليمية، حيث إنها لم تكن سوى تعبير عن نوع من التنظيم الإدارى والإقليمى الذى لا يمكن أن ينال من وحدة الأمة الإسلامية. هذه الوحدة تبرز واضحة عندما تصعد إلى عصور الإيناع والازدهار، وخير ما يعلن عن تلك الحقيقة هو فكرة التمييز بين دار السلام ودار الحرب. إن دار السلام هى فقط حيث يسود القانون الإسلامى، حيث يسود حكم القرآن وتعاليم رسوله أو بعبارات أخرى حيث يستطيع الخليفة أن يمكن المسلم من أن يعيش ويمارس القواعد التى وضعتها وقننتها حضارته : فيما عدا ذلك وباقى العالم هو

دار الحرب، إن دار السلام هى دار الإسلام وما هو أبعد من ذلك فهو لا يعرف السلام. والمفهوم الثابت فى الفقه الإسلامى هو أنه سوف يأتى يوم فإذا بالإنسانية جمعاء تقبل الإسلام أو تخضع لحكم الإسلام، وواجب المسلم هو أن يجاهد ليحقق تلك الوظيفة، هذا التصور امتداداته النظامية كثيرة، أهمها تلك المتعلقة بتنظيم العلاقات بين الدولة الإسلامية وباقى العالم، فالفقهاء يعلنون أن هناك حالة حرب دائمة ولا يمكن أن تنتهى إلا بالإقبال على العقيدة الإسلامية أو بالدخول فى الطاعة الإسلامية، ومن ثم، ومن الناحية الفقهية، ما كان يمكن تصور اتفاقية سلام بين دولة مسلمة ودولة غير مسلمة. إن حالة الحرب لا تنتهى ولا تعنى سوى أنها قد تنقطع فقط مع الهدنة، وهو انقطاع مؤقت لا يجوز أن يمتد إلى أكثر من عدة أعوام، ويمكن إنهاؤه بالإرادة المستقلة ومن جانب واحد فقط أى الدولة المسلمة وذلك بشرط الإعلان عنه وفى وقت مناسب.

هذه المفاهيم جميعها تنبع من قانون الجهاد، الذى تم بناؤه الفكرى وتحديد عناصره النظامية خلال القرن الأول الهجرى، أى خلال تلك الفترة التى تميزت بالانتصارات الإسلامية دون حدود، حيث لم تستطع أى قوة أخرى أن تقف فى مواجهة القوة العربية الغازية سواء فى الصين أو الهند، ودون الحديث عن شمالى إفريقيا وجنوبى أوروبا، ومن ثم كان من الطبيعى فى المراحل اللاحقة أن يظهر ذلك التناقض الواضح بين مفاهيم التعامل الدولى - وبغداد هى عاصمة العالم - وقواعد الممارسة وقد أضحت الدولة الإسلامية تصارع فى سبيل استمرارية وحدتها داخليًا وخارجيًا. على أن هذا يقودنا فى حقيقة الأمر بعيداً عن النموذج الذى حددناه كمحور لهذا التحليل.

(ج) وبرغم ذلك فإن مجموعة من المفاهيم الأساسية ظلت أيضا ثابتة فى فترات الانحلال والتحلل، وهى مفاهيم فى حاجة إلى دراسة مستقلة، لم يقدَّرْ لها بعدُ التحليلُ العلمى الكافى المدعم بالتوثيق، نسوقها، هذه المفاهيم؛ لأنها برغم ذلك تدعم النتائج التى وصلنا إليها، وهى تدور جميعها حول مفهوم أساسى: الجماعة الإسلامية ظلت دائمًا فى جميع مراحل تطورها تستند إلى فكرة أن العلاقة التى تربط مختلف أجزاء الأمة هى أساسًا مفهوم معنوى أو علاقة معنوية، وهى بهذا المعنى تعكس حقيقة الوعى الجماعى بالانتماء المعنوى، الأمة هى مفهوم معنوى وحضارى، هى انتماء دينى حيث يسيطر كتاب واحد وتعاليم واحدة وتبعية واحدة. هذا المفهوم الذى يجعل من

جوهر الوجود الإسلامى حقيقة مجردة، يكاد يذكرنا بالمجتمع الجرمانى وبالنظرية الهيجلية فى بداية القرن التاسع عشر. فالدولة الإسلامية حقيقة مجردة لا ترتبط لا بمكان ولا بزمان، ومن ثم لا تتحدد بإقليم أو بحدود مصطنعة وضعها البشر، إنها دائمة لأنها حقيقة مجردة تختلف وتستقل وتتميز عن الأدوات النظامية المعبرة. اختفاء الخليفة الواحد بمعنى تعدد الحكام لا يمنع من وجود تلك الدولة، بل إن التناقضات المحلية والصراعات الطائفية فى سبيل الوصول إلى السلطان لا تحول دون بقاء وثبات واستمرارية المفهوم المعنوى للدولة الإسلامية.

كذلك فإن اختفاء الخليفة كلية لا يقود إلى أى نتيجة أخرى، الأمر الذى يعنى أن وجود نظم غير نقية حيث تتسرب إليها عناصر نظامية لم تعرفها ولا تعرفها التقاليد الحضارية الإسلامية لا يمنع من أن ذلك المفهوم النظامى، الحقيقة المجردة المطلقة، تظل دائما قائمة وفاعليتها ثابتة. إن الدولة الإسلامية هى التعبير المعنوى عن الجماعة الإسلامية، والخلافة وكذلك النظم الأخرى النابعة منها أو المساندة لها ليست سوى أدوات لتلك الدولة بتحقيق فاعليتها فى مكان معين أو زمان معين، الدولة بعبارة أخرى تظل أساس علاقة بين المواطن والتعبيرات المجردة عن المفهوم الوظيفى للدعوة الإسلامية. هذه الطبيعة هى التى تميز بشكل واضح النموذج الإسلامى للوجود السياسى، وتعطيه مذاقه الخاص الذى سوف يبرز أكثر وضوحًا من متابعة تحليل مختلف أجزاء وعناصر التراث الذى ارتبط بذلك النموذج.

ونعود إلى التساؤل الذى سبق وطرحناه، أين النموذج الإسلامى من التصورات الخمسة للوجود السياسى ؟

الإجابة عن مثل هذه التساؤلات هى الهدف الأساسى من هذه الدراسة. برغم ذلك فمن منطلق أول لا يعدو أن يكون اقترابًا شكليًا وسطحيًا لموضوع التحليل، نستطيع أن نلحظ خصائص معينة للعلاقة السياسية فى التقاليد الإسلامية، تفرض علينا أن نجعل من النموذج الإسلامى تطبيقًا مستقلاً ومتميزًا، يجب أن يفرض الاهتمام العلمى المرتبط بتأهيل الوجود والحركة السياسية، أى ما درج الفقه المعاصر أن يعبر عنه باصطلاح «النظرية السياسية».

٣- خصائص العلاقة السياسية فى التراث الإسلامى

ما خصائص العلاقة السياسية فى التراث الإسلامى ؟

أولاً: هى علاقة مباشرة لا تعرف الوسيط . إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم هى علاقة بين اثنين يقف كل منهما من الآخر موقف مساواة، لا يفصل أى منهما عن الآخر أى عقبات اجتماعية أو نظامية .

ثانيًا: ولكنها علاقة تابعة تنبع من مفهوم العلاقة الدينية وتتحدد بها، علاقة المسلم بالكتاب وتعاليمه هى التى تحدد خصائص العلاقة السياسية .

ثالثًا: وهى لذلك علاقة «كفاحية» . إن مفهوم الدعوة ونشر تعاليم الإسلام الذى ينبع من طبيعة العلاقة الدينية يفرض على المواطن الدفاع عن المثالية الحركية وبجميع الأدوات والوسائل .

رابعًا: وهى لذلك علاقة مطلقة لا تعرف التمييز ولا التنوع، مفهوم التنوع الطبقى بمعنى التدرج التصاعدى لم تعرفه التقاليد الإسلامية : إن التمييز بين الحاكم والمحكوم هو تمييز وظيفى لا ينبع لا من متغير الانتماء ولا من متغير الاستمرارية الوراثية، وحتى عندما انتقل الحكم إلى التصور الفارسى لم يستطع أن يصل إلى المبالغات التى عرفتها تقاليد الحكم الأوتوقراطى .

خامسًا: ونستطيع أن نمركز جميع هذه الخصائص حول مفهوم واحد وهو أن العلاقة السياسية فى المجتمع الإسلامى كانت تمتاز بالبساطة، بحيث لم تعرف لا التجريد المثالى الذى عرفته الحضارة اليونانية ولا التركيب النظامى الذى عرفته الحضارتان الرومانية والكاثوليكية، ولا الاستيعاب المطلق الذى سيطر على نموذج الدولة القومية .

وهكذا نلحظ كيف أن النموذج الإسلامى جاء ليجمع بين خصائص متعددة ليقوم بذاته الخاصة المتميزة، فهو يجمع بين الفكر والحركة، وهو يخلق توازنًا معينًا بين الحاكم والمحكوم، وهو لا ينسى أن السيادة وليدة القوة وأن القوة هى وحدها التى تحمى الشرعية، الجمع بين الخصائص المتباينة والمتعارضة هو المحور الحقيقى الذى منه تنبع طبيعته وبه يتحدد جوهر النموذج الإسلامى للممارسة السياسية .

ملاحظة مهمة نسوقها فى هذا الإطار ونحن بصدد الحديث عن النموذج الإسلامى للممارسة السياسية، وهى الفصل بين القيم المثالية والممارسة اليومية للشئون السياسية حيث إن كل حقيقة ترتبط بالأخلاقيات السياسية لها وجهها الآخر الذى تعبر عنه باسم الممارسة، الممارسة هى تحويل القيم إلى سلوك، وجعل رد الفعل لاستيعاب الجسد لمتغيرات الحياة اليومية يأخذ صورة الواقعة المتجانسة مع القيم والمثاليات، كل حقيقة سلوكية بهذا المعنى لها وجهها الإيجابى، وجهها السلبى، وكيفية استخدام القيم بلا ضوابط هو الذى يقود إلى التحلل وإبراز نواحى الفشل فى إبعاد الحركة لتلك القيم، أى فى القيم كحقيقة حركية، وكما أن الشجاعة بلا ضوابط تصير تهورا فإن الممارسة الدينية بأهداف الأنانية لا يمكن إلا أن تنقلب لتصير أحد أسباب الفساد السياسى.

وهنا يبرز الفارق الواضح بين التقاليد الإسلامية المعاصرة من جانب والكاثوليكية واليهودية من جانب آخر. تتميز الأولى بالتجمد والتقوقع مع الرفض: تجمدها فى أنها تعيش على مفاهيم بالية، ترتبط بممارسة لم تعد موضع التقبل فى العالم المعاصر باسم المحافظة على التقاليد؛ التقوقع لأنها تغلق الباب على نفسها وترفض لا فقط أن تتحدث بلغة العصر، بل وأن تطوع نفسها لحقيقة العالم والمجتمع الذى تتفاعل به ويتفاعل بها؛ الرفض لأنها تعلن منذ الإخفاق المعروف لحركة الإخوان المسلمين عن أنها ترفض الوظيفة السياسية. أين الممارسة الإسلامية من الانطلاق الكاثوليكى منذ نهاية القرن الماضى الذى سبق ورأينا بعض مظاهره؟ إن مجرد إلقاء نظرة سريعة فى عملية مقارنة بين موقف التقاليد الكاثوليكية واليهودية من جانب والتقاليد الإسلامية من جانب آخر لا بد وأن يفرض علينا تمزقًا لا حدود له: مرونة من جانب تفسر الانفتاح وترفض الحركية، وجمود من جانب آخر يسوِّغ التخلى ويرفض العزلة. الكنيسة تعلن بصراحة عن أنها تؤمن بأن عليها وظيفة سياسية لا بد وأن تؤديها من خلال منطلقات الصراع اليومى، بل والصراع الجسدى، الحاخام اليهودى يعلن أن وظيفته أساسا وظيفة سياسية بل وأن منطلق تلك الوظيفة هو القيادة الجماهيرية، الجيوش العصرية تعرف أيضا رجال الكهنوت، مسيحيين كانوا أم يهودا، الذين يرافقون قواتهم دفاعا عن مبادئهم القومية ودون أن يعنى ذلك سوى تأكيد للارتباط بين الدين والسلطة. فهل الإسلام أو التراث الإسلامى السياسى غير قادر على أن يؤدى

هذه الوظيفة لأنه لم يعد يعبر عن لغة العصر الذى نعيشه ؟ هل مرد هذا التقوقع إلى أن الفكر الإسلامى لا يصلح لأن يتحكم أو يؤثر فى الحركة السياسية ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين ؟ الإجابة عن هذا السؤال تفرض علينا تساؤلين : أين الإسلام من التراث السياسى ؟ ثم أين التراث السياسى الإسلامى من لغة القرن العشرين ؟

تساؤل مشروع لا بد وأن تصادفه علامات التعجب والاستفهام، كيف الحديث عن التراث الإسلامى والسياسى وقد درج الفقه السياسى ودرجت التقاليد الفكرية على أن تربط فقط بين النبوغ الغربى والتحليل السياسى بأى معنى من معانيه ؟ بل ويكفى لتأكيد هذه الحقيقة أن نعود إلى أى تأريخ للفكر السياسى، لنكشف كيف أن المدارس المختلفة التى عاشتها السياسة ومرورا بجميع التجريدات الفكرية الأخرى، بل والانطلاقات الحركية، تعتمد على الحضارة الإغريقية فى أوسع معانيها.

فكيف إذن نتحدث عن الإسلام والتقاليد السياسية. وكيف نضع التراث الإسلامى فى جعبة التراث السياسى؟ وكيف نربط بين هذه التقاليد ومفاهيم الحضارة الغربية التى عودتنا أنها حضارة الحرية وفلسفتها فلسفة الصراع فى سبيل تأكيد قيم التفوق والنبوغ الفردى وهى جميعها لا ترتبط من قريب أو بعيد بالعالم الشرقى، عالم العبودية والحكم الاستبدادى ؟

وإذ نعمق مثل هذه الانتقادات لا بد وأن نجد أكثر من حجة واحدة تتردد على ألسنة من يتزعم وجهة النظر السابق ذكرها، تأكيدا ومساندة لهذا التصور، فالحضارة الإسلامية لم تعرف أيًا من المفاهيم التالية :

أولاً: التصويت بمعنى المشاركة السياسية بوصفه أسلوبًا من أساليب الممارسة الديموقراطية.

ثانيًا: المجالس النيابية وبغض النظر عن وظيفة تلك المجالس الحقيقية بوصفها تعبيراً نظاميًا عن الإرادة الشعبية.

ثالثًا: الضمانات التشريعية أو النظامية لحماية الحريات الفردية فى مواجهة الإرادة الحاكمة كذلك لم تعرفها الحضارة والتقاليد الإسلامية.

إن الفكر السياسى لا ينبت ولا يونع إلا فى مناخ أساسه الحرية والقدرة على التحدى الفكرى بالنقد والتحليل والتقييم لمعالم الخبرة التى يعايشها المفكر السياسى . فإذا كانت تلك الخبرة تفرض مع أى صورة من صور التعامل مع المنطلق من القيود وتأبى إلا أن تحيط الفرد بسلاسل من العبودية الفكرية ، فكيف نستطيع الحديث عن تراث سياسى إسلامى ؟

حجج جميعها تبدو على قسط من القدرة على الإقناع .

ففكرة التصويت لم تعرف فى جميع مراحل التاريخ السياسى الإسلامى ، التصويت الذى يعنى فى حقيقة الأمر الاعتراف بقوة الرأى الفردى واحترام هذا الرأى ولو من حيث الشكل بوصفه أحد عناصر صنع القرار المرتبط بالجماعة والمصالح الجماعية . إن عملية التصويت التى لا تعدو أن تكون مجموعة من الطقوس ترتبط بالمشاركة السياسية هى العلامة الأولى والحقيقية على أن الحكم ليس إرادة متسلطة لفرد أو لفئة وإنما هو تقابل بين إرادة حاكمة وإرادة محكومة .

كذلك فإن المجالس النيابية ، وهى بدورها ترتبط بمفهوم التصويت تمثل العنصر الثانى المعبر عن التطور الديموقراطى ، وهل هناك نصر آخر أكثر وضوحًا فى الصراع السياسى ضد التعسف من انتزاع المواطن لحقه فى أن يرسل من يمثله إلى جوار الحاكم يراقبه ويتحدث باسم الطبقات المحكومة محافظًا على حقوقها مدافعا عن كرامتها ؟ أى مجتمع سياسى عرف فى لحظة من لحظات تاريخه نموذجًا أو آخر للنظم التمثيلية . المجتمع الإسلامى يمثل النقيض ، لم يعرف مفهوم التصويت ولم يعرف ظاهرة النظم النيابية . حتى المجتمع الرومانى الذى ورثته الفتوحات العربية فى آسيا وإفريقيا ، وبرغم نظامه الأوتوقراطى عرف هذه الصورة من صور النظم السياسية ، ومع ذلك فإن المجتمع العربى لم يتصورها بأى تطبيق من تطبيقاتها ، بل إن أى حركة سياسية أو غير سياسية فى تاريخ الحضارة الإسلامية لم تدخل مثل هذا التصور فى مناقشاتها أو مدركاتها .

أما عن ضمانات الحرية الفردية فالحديث عنها طويل . المجتمع الإسلامى برغم حديثه عن الحريات لم يعرف كيف يحترم الحريات ، لم توجد حضارة وضعت المواطن منعزلا إزاء السلطة والسلطان كما حدث فى النموذج الإسلامى للوجود السياسى .

أبو مسلم الخراسانى يدخل وزيرا وحاكما بأمره ويخرج ورأسه على طبق دون محاكمة ودون تقييم لما يمكن أن يوجه إليه من اتهامات. الخصم والقاضى هو واحد، الحاكم. بل انظر كيف عومل أهل الرسول ذاته فى فترة الحكم الأموى. وماذا فعل جعفر المنصور فى أعدائه بل وأصدقائه دون أى محاولة للدفاع عن الذات سوى الالتجاء إلى المنفى. ألم تنشأ الحضارة الأندلسية نتيجة مباشرة للخوف من بطش الحاكم الذى لم يكن هناك أى عقبة تستطيع أن تقف ضد رغباته أو نزواته سوى إرادته الذاتية ومزاجه الشخصى ؟

وهنا لا بد وأن يفرض منطق التحليل هذا السؤال، هل الخبرة السياسية هى الديمقراطية ولفظ النموذج الديمقراطى لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم؟ وهل الديمقراطية قيمة فقط ؟ أو أنها أيضا أسلوب من أساليب الممارسة بحيث يتعين علينا أن نميز بين عناصر المثالية ونماذج الممارسة كدرجات مختلفة ومتفاوتة فى التعبير عن تلك القيمة العليا الجماعية ؟

وعندئذ فإن الإجابة التلقائية تفرض نفسها، التحليل السياسى يفرض مناخا معينا أساسه القدرة على المجابهة والتحدى، وهكذا ومنذ البداية نجد أنفسنا ندور فى حلقة مفرغة تبدأ من حيث تنتهى وتنتهى حيث تبدأ، بحيث يتعين علينا ـ إن أردنا أن نلج الموضوع بوضعية وعلمية ـ أن نحطم تلك الحلقة لنجعل المنطق يتابع ذاتيته فى تراكمات متلاحقة ومستقلة، متتابعة ومنفصلة لا تقف أمام العاطفة ولا تنحى أمام الذاتية.

بعض المتغيرات الجانبية تزيد من تعميق صدق هذه الملاحظات ودلالتها حول رفض صبغ الخبرة الإسلامية بالأصالة بوصفها بعدا سياسيا للخبرة الإنسانية، بحيث إن المتتبع للتاريخ السياسى للتطبيق للحضارة الإسلامية لا بد وأن يتساءل عن جدوى المعاناة فى دراسة هذا النموذج بوصفه إحدى حلقات التراث السياسى الذى قدم للإنسانية المعاصرة.

أول هذه المتغيرات التى قد تبدو لأول وهلة أنها لا علاقة لها بحقيقة الخبرة الإسلامية بوصفها تراثا سياسيا يرتبط بالفوضى التشريعية. من المعروف أنه فى لحظة معينة وباسم حرية الرأى وفى نطاق التحليل الفقهى للأحكام، تنازعت التفريعات الفقهية أربعة مذاهب على الأقل، بل وكان يحكم بكل منها فى داخل المدينة الواحدة

كما حدث فى بغداد فترة حياة ابن المقفع، رسالة الصحابة لهذا الكاتب الفارسى الأصل والتى ناشد فيها الحاكم بأن يتدخل ليضع حدّاً لهذه الفوضى دليل ناصع على تفاقم هذا الوضع. وبرغم ذلك لم تحدث أى محاولة للتخلص من الاضطراب التشريعى؛ بل وانتهى ابن المقفع ذاته بأن فقد حياته بدعوى أنه أدخل الفساد فى التقاليد الإسلامية.

وقد يتساءل البعض ما دلالة الفوضى التشريعية إزاء الخبرة السياسية؟ إن الفوضى التشريعية تعنى عدم صراحة ووضوح الحقوق، والنظام السياسى يفرض لا فقط دقة وصراحة الموقف، بل وضوح الحقوق ولو كانت ضئيلة والمعرفة المسبقة بالالتزامات ولو كانت ثقيلة. إن السياسة تعنى الشرعية، والشرعية تفرض عدم الغموض وإمكانات التلاعب. أول نصر ديموقراطى للمواطن فى مواجهة السلطة هو الإعلان عن نصوص القانون التى تحكم الجزاءات وتحدد العقوبات، أكبر ثورة حقيقية فى التاريخ السياسى للمجتمع الأوروبى هى تلك التى تصفها الأسطورة باسم إصلاحات «سرفيوس توللبوس»، والتى تعود المؤرخون أن يعبروا عنها باصطلاح «ثورة الألواح الاثنى عشر».

ناحية أخرى تفرض نفس التساؤل وتثير استفهامات مماثلة : الشرعية السياسية ومتابعة تاريخ الحضارة الإسلامية يفرض علينا أن نطرح هذا التساؤل من أوسع الأبواب. هل عرف المجتمع الإسلامى معنى الشرعية السياسية ؟ إن الشرعية السياسية تعنى فى أبسط مفاهيمها تسويغ الوجود السياسى من منطلق الوعى الجماعى، هذا المفهوم تردد بصورة أو بأخرى ولو من خلال الاصطناع الحركى أو الالتجاء إلى اختلاق الأصل الإلهى فى جميع مراحل الوجود الإنسانى. إذا حاولنا أن نحلل تاريخ العلاقة بين الحاكم والمحكوم وعقب عثمان بن عفان ما وجدنا، يقول أنصار هذه الاتهامات الموجهة إلى الدلالة التاريخية للتراث الإسلامى، أى نص أو وثيقة ترتفع لتعبر عن وعى جماعى حقيقى من حيث أصول التسويغ السياسى للسلطة والسلطان. البيعة لم تكن سوى تعبير عن إرادة أرستوقراطية دينية، وتربعت لتساند صاحب السلطة ومنذ فترة الخلفاء الراشدين، بل وسرعان ما حط من تلك الإرادة المصطنعة الخليفة الأموى الذى انتزع شرعية وجوده من خلال خديعة وأكذوبة تجافيها أبسط الأخلاقيات مستغلا سذاجة على بن أبى طالب. ثم جاءت الثورة العباسية لتستند لا فقط إلى القوة الغاشمة

دون أن تعبر عن انطلاقة واعية من المجتمع السياسى، بل إلى فئة لا تمثل المجتمع الحقيقى، دخيلة على عصب الجماعة السياسية، فئة جعلت منها سندها واختارت منها أعوانها وحكامها ولو إلى حين؛ مجتمع الشرعية لم يعرف الشرعية، هكذا يلخص هؤلاء طبيعة التراث السياسى الإسلامى. وكما لو كان كل هذا ليس كافيًا لتدمير كل دلالة حضارية للخبرة الإسلامية فى منطلقاتها السياسية، إذ يأتى المحللون فيضيفون اختفاء مفهوم المعارضة السياسية فى تاريخ الحركات الإسلامية. المعارضة فى أوسع معانيها تعنى الرفض وعدم تقبل وجهة نظر الحاكم من منطلق التقييم الفكرى المرتبط والمتحدد بالتراث والأمانى العريقة والأهداف الحركية. بهذا المعنى وجدت المعارضة فى التاريخ اليونانى وعبرت عنها أكثر من حركة واحدة فى التاريخ الرومانى، فهل عرفتها الحضارة الإسلامية؟ فى التصور الغربى الحضارات الشرقية تنصب فى موقعة واحدة أساسها أن تلك المجتمعات لم تعرف ولا تستطيع أن تعرف مفهوم الحرية. الاستبداد الشرقى هو أحد النظريات التقليدية التى تحدث عنها الفقه الأوروبى خلال القرن العشرين منذ العصور الوسطى، المفهوم السائد هو أن الحضارة الإسلامية لم تعرف معنى المعارضة: المعارضة كتكتل جماعى يستطيع أن يقف فى مواجهة السلطان ولو من خلال اللا شرعية ليخلق نوعًا من التوازن إزاء التعسف والفساد الذى لا بد وأن يفرضه استعمال السلطة. بهذا المعنى تحدث الفقه السياسى الغربى عما أسماه حق مقاومة الطغيان: مفهوم برز واضحًا منذ القرن السادس عشر ولكنه من حيث أصوله يعود إلى مراحل سابقة، بل والبعض لا يتردد فى أن يبحث عن مصادر بعيدة له فى الفقه اليونانى. المجتمع الإسلامى لم يقبل مفهوم المعارضة لحركة جماعية. وإن قبل فى اللحظات الاستثنائية حق المواطن فى الرفض أو على الأقل فى عدم الخضوع المطلق للاستيعاب الفكرى للعقيدة السياسية السائدة، أى حركة جماعية اقتطعت دون رحمة وحتى لو تزعم تلك الحركة أحفاد الرسول، أى ينتمون إليه برابطة الدم، فلا شفيع لهم ولا وسيلة لحماية أرواحهم. إن المعارضة بوصفها رفضًا جماعيًا لا وجود لها فى التراث الإسلامى.

قبل أن نتساءل عن حقيقة المراحل التاريخية التى تكونت من خلالها هذه العناصر المختلفة لإطار عام أساسه رفض التراث الإسلامى كصفحة من صفحات الوجود

السياسى، فلا بد وأن نطرح تساؤلاً آخر ومن منطلق التنظير السياسى المطلق : فلنسلم بأن الحضارة الإسلامية حضارة أوتوقراطية قائمة على القوة والعنف لا تسمح للوجود الفردى بأى تكامل أو إيناع أو تعبير عن ذاتيته، فهل معنى ذلك أن الخبرة الإسلامية لا قيمة لها فى التراث السياسى ؟ ما التراث السياسى إن لم يكن الخبرة الانسانية فى جانبها السياسى ؟ أليس هو تحليلاً لمختلف ردود الفعل إزاء المواقف المتعددة ؟ وكما أن الحرية لها درجاتها فالعبودية لها مراتبها : بل وهنالك مراتب للعبودية أقرب لنماذج الحرية من تطبيقات أخرى للعبودية. أيهما أقرب للحضارة اليونانية : نموذج الدولة المدينة كما عرفها التراث الإسلامى عقب هجرة محمد ﷺ إلى المدينة أم النموذج الرومانى خلال حكم نيرون ؟ إنه مبدأ النسبية الذى عرفه الفكر السياسى وأطلقه ليجعل النظرية السياسية خلال الربع الثانى من القرن العشرين، كذلك أليست العبودية خبرة؟ وأليست التطورات التى تقود إلى العبودية لها دلالتها وأن السلبية فى نطاق تأكيد الحرية؟ وبهذا المعنى هل نستطيع أن ننكر على الخبرة الإسلامية أنها تمثل قسطًا أساسيًا من الخبرة الإنسانية ؟

ثم كيف نحكم على خبرة مقدمًا بأنها لا تنتمى إلى عالم التراث السياسى دون أن تسبق ذلك تلك الدراسة العلمية الجادة التى تسمح بالتقييم الحقيقى ابتداء من متابعة الخبرة وانتهاء لتحليل العلاقة بين تلك الخبرة ومتغيرات الوسط والبيئة الاجتماعية التى تنتمى إليها ؟ يجمع اليوم المؤرخون ومن لهم أن يتعرضوا بالمتابعة للتحليل العلمى الذى أخضع له التراث الإسلامى على حقائق ثلاث :

أولاً: لم تعرف حضارة كالحضارة الإسلامية سوء الحظ فى كل ما قدر أن تخضع له من دراسات وتحليلات كالحضارة الإسلامية. سوف نرى فيما بعد أسباب ذلك وما ارتبطت به من وقائع تاريخية، ولكن الأمر الثابت أن المستوى الأكاديمى للدراسات المرتبطة بالشرق الأوسط لا يماثله من حيث التدهور العلمى أى دراسة أخرى بالنسبة لأى مجتمع آخر أو لأى حضارة أخرى بما فى ذلك المجتمعات والحضارات البدائية. وبرغم أن النموذج الإسلامى لا يقل أهمية وله من حيث المتابعة التاريخية عن النموذج الكاثوليكى، فإن جميع الدراسات التى تعرضت لهذا النموذج كانت ولا تزال تمثل من حيث المستوى العلمى درجة من التخلف تدعو إلى كثير من التساؤلات.

ثانيًا: والواقع أننا إذا عدنا إلى أولئك الذين تعرضوا لهذه النواحى من الدراسة وجدناهم ينقسمون إجمالاً إلى طائفتين : إما مؤرخين لم تقدر لهم المعرفة باللغة العربية وعليهم أن يستعينوا بمصادر غير مباشرة أو بمترجمين يساندون عملية بحثهم واستقصائهم عن الحقيقة، وإما مستشرقين لا يعرفون شيئًا عن تقاليد البحث التاريخى ومنهاجية العلوم الاجتماعية.

ثالثًا: أضف إلى ذلك أنه أضحى من المسلم به أن فهم العالم الإسلامى يفترض التمكين الكامل على الأقل من أدوات ثلاث : اللغة العربية التى تسمح بالوصول إلى مخازن المعرفة معقدة ومركبة، الفهم الحقيقى على الأقل للديانة الإسلامية التى تغلف بمدركاتها جميع المصادر والأصول والتى تمثل المحور الحقيقى الذى يسمح بفهم الحضارة المرتبطة بذلك التصور الدينى، ثم الإلمام بأدوات البحث العلمية المنهاجية من منطلق التقاليد المعاصرة.

كل هذا لا بد وأن يؤدى إلى تلك النتيجة التى رأينا بعض مظاهر التعبير عنها، والتى انتهت بإلغاء ورفض صفحة كاملة تكاد تستوعب عشرة قرون ممتدة من المعاناة لتقدم نموذجًا متميزًا من الحركة والمواجهة السياسية(٤٠).

٤ ـ العلاقة بين النموذج الإسلامى للممارسة السياسية والديمقراطية

وفيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين النموذج الإسلامى للممارسة السياسية والديمقراطية وحول طبيعة النظام الإسلامى، هل هو أوتوقراطى أو ديمقراطى أو غير ذلك من الأوصاف التى تعود أن يطلقها من يصفون أنفسهم بأنهم علماء للسياسة لدينا من خلال نقل المفاهيم الغربية تثار بخصوصه أكثر من مشكلة واحدة، فمن جانب تقييم خصائصه فى إطار التنظير العام للنماذج الحكومية، ومن جانب آخر استبعاد أو تقبل النموذج بوصف كونه يعبر عن التقدم المعاصر للمكتسبات الديمقراطية من عدمه، وقد جاءت الأعوام الأخيرة لتضيف إلى ذلك مفهومًا جديدًا أكثر مدعاة للخلط والاضطراب وهو ما يسميه الفقه الأمريكى بالتنمية السياسية. لقد استبعدنا كلية من تحليلنا هذا الاصطلاح الآخر.

مفهوم السياسة الإسلامية والذى سوف نعود إليه فيما بعد، لا بد وأن يطرح على القارئ مجموعة من التساؤلات تقود منطقيًا إلى ما سبق وصدرنا به هذا المؤلف عندما

تحدثنا عن أن أحد ما يعاب على النموذج الإسلامى للممارسة هو اختفاء مفهوم التصويت بوصفه أداة من أدوات التعامل مع السلطة بما يعنيه ذلك من تأكيد طابع عدم الديمقراطية فى التراث الإسلامى. وإذ نعلن بصراحة وفى أكثر من موضع واحد أن الديمقراطية هى القيمة العليا فى أى نظام للقيم وأنها تمثل المحور الأساسى الثابت لأى مثالية سياسية، فكيف نفسر هذا التناقض بين نظام فكرى يجعل من الديمقراطية جوهر الوجود السياسى ونموذجًا حضاريًا يأبى إلا أن يلغى المفهوم الديمقراطى من التعامل ؟

لا نريد أن يُلقى بنا فى متاهات المناقشات والمهاترات التى تعود من يتناول هذه المشكلات المعقدة أن يلجأ إليها تدعيمًا أو دفاعًا عن وجهة نظر معينة، فلنحاول أن نحدد من منطلق علمى حقيقة ما يجب أن نقيسه بكلمة الديمقراطية.

قبل أن ندلى بدلونا فى هذا الخصوص علينا أن نتذكر بعض الملاحظات : الملاحظة الأولى تدور حول أن النظرية الديمقراطية بوصفها مذهبا سياسيا لا تزال حتى هذه اللحظة غير قادرة على أن تقدم إطارا متماسكًا لتصور العمل السياسى. البعض يتحدث عن نظريات ديمقراطية والفكر الأمريكى يفضل أن يتحدث عما يسميه بالديمقراطية التجريبية، برغم ذلك فإننا نفضل فى تحليل المفهوم الديمقراطى التمييز بين القيم الجماعية والقيم من جانب آخر فى داخل القيم جماعية كانت أم فردية، نفترض التفرقة بين القيم بوصفها مبادئ ومثلا سياسية وأساليب الممارسة المرتبطة بتحقيق تلك المبادئ والمثالية. وإذا كانت أساليب الممارسة فى نطاق القيم الفردية تصير وقد نبعت من الذات الفردية فإنها لا يمكن أن تكون إلا حضارية فى القيم الجماعية.

وهكذا وخلافًا للتقاليد السائدة حتى الآن فى فقه النظرية السياسية ميزنا فى تنظيرنا لنظرية القيم بين أربعة مستويات متصاعدة ومتتابعة :

أولاً: القيمة الجماعية العليا التى تتمركز حول المفهوم الديمقراطى فى أوسع معانيه كمثالية ونموذج للتصور. إنها مشاركة وكرامة : مشاركة بمعنى أن تكون للإرادة غير الحاكمة موضعها من التأثير فى صنع القرار السياسى بشكل أو بآخر، والكرامة بمعنى حماية الحد الأدنى لإنسانية المواطن.

ثانيًا: المستوى الثانى فى ذلك النظام المتكامل للقيم هو أساليب الممارسة . إذا كان المستوى الأول مطلقًا يتجرد فإذا به لا يتعدد ولا يقبل الاستثناء ؛ لأنه الخبرة الإنسانية فى مراحلها المتعاقبة ، فإن المستوى الثانى يتنوع . إن الممارسة تعامل وتصور وكل جماعة لها تقاليدها وحضارتها وكل مرحلة تاريخية لها خصائصها ومتغيراتها ، ومن ثم فأساليب الممارسة لا بد وأن تتنوع تبعا لخصائص كل حضارة ولطبيعة كل مرحلة تاريخية .

ثالثًا: المستوى الثالث ينقلنا إلى عالم الفرد والمواطن ، حيث يصير الحديث عن القيمة الفردية العليا . القيمة الفردية العليا هى ذلك المثل الأعلى الذى لا فقط يتعين على النظام السياسى أن يسعى لتحقيقه ، المثل الأعلى بمعنى القيمة الفردية العليا والتى تحدد وظيفة النظام السياسى فى علاقته بالمحكوم بوصفه فردًا ومواطنًا لا بد وأن يعكس مجموعة من المتغيرات : طبيعة الوظيفة الحضارية من جانب ثم طبيعة الوظيفة الاتصالية من جانب آخر إلى جوار حقيقة الشخصية الجماعية بما يعنيه ذلك من خصائص للوعى الجماعى ، وهنا تأتى الخبرة التاريخية الماضية والموقف الذى تجتازه الجماعة لتتفاعل مع تلك العناصر المختلفة ، وليتكون من خلاصتها تصور معين يتحكم فى دفع إحدى القيم لتصير هى القيمة الفردية العليا .

رابعًا: على أن المثالية السياسية أيضًا لا يمكن أن تقتصر على قيمة واحدة . القيم كثيرة لا حصر لها وكل مثالية سياسية لا بد وأن تسعى لأن تحتضن أكبر قدر ممكن من المبادئ والمثاليات ؛ ولكن رفع إحدى القيم لتصير العليا يسهل عملية التنويع التصاعدى فإذا بالقيم الأخرى مهما تعددت تصير وقد تشكلت وقد أينعت وقد أعيد تطويعها بحيث تتجانس مع ذلك النظام الكلى للقيم فإذا بها قيم تابعة .

هذه المستويات الأربعة تفسر مجموعة من الظواهر التى كثيرا ما تقف غامضة إزاء التحليل السياسى .

أولها الخلط بين القيمة الجماعية والقيمة الفردية . إن الديمقراطية بوصفها قيمة جماعية ترتبط وتقود إلى مفهوم الحرية بوصفها قيمة فردية ، علاقة الارتباط لا تمنع من التمييز : الديمقراطية هى تعامل مع الظاهرة السياسية على المستوى الكلى والميكرو على عكس الحرية التى تنقلنا إلى المستوى الجزئى والميكرو ، المجتمع الرومانى فى العصر

الجمهورى كان يمثل نموذجًا مثاليًا للديمقراطية السياسية لكنه لا يمكن أن يوصف بأنه عرف الحرية فى أوسع معانيها، التطبيق العربى للنموذج الإسلامى حتى لو قبلنا القول بأنه لم يعرف الحرية فى التصورات المعاصرة فلا يمكن المناقشة على أنه قام على أساس المفهوم الديمقراطى بوصفه قيمة جماعية عليا وثابتة. بل ويمكن القول بأن الإنسانية لم تعرف نموذجا أكثر ديمقراطية من ذلك النموذج الذى تقدمه لنا فترة حكم الخلفاء الراشدين. ولنتذكر على سبيل المثال ودون دخول فى التفاصيل: فكرة البيعة، رفض المفهوم الوراثى للممارسة فى السلطة، اشتراط استمرارية شروط الكفاءة والصلاحية العضوية والعدالة فى الحاكم طيلة ممارسته بوصفه شرطًا لشرعية تلك الممارسة، الاعتراف بحق الفرد فى المعارضة وإبداء الرأى المخالف أيًا كان ذلك الرأى، الشورى فى جميع مراحل وأنواع اتخاذ القرار.

المنطلقات الأساسية التى يجب أن نتعامل معها فى إطار التجريد المطلق للمفهوم الديمقراطى، والتى لو أبرزناها فى موضعها الصحيح لفهمنا كيف أن النظرة السائدة فى الفقة الغربى والتى تأثر بها دعاة التشبه بالتراث الأوروبى، ليبراليًا كان أم شيوعيا أم اشتراكيًا، لا تعكس أى فهم علمى للحقيقة التاريخية.

٥ـ الديمقراطية بوصفها حقيقة سياسية تتضمن على الأقل مستويات ثلاثة

القيمة الجماعية العليا أى الهدف والمثل السياسى الأعلى أو بعبارة أخرى القيمة الفكرية المجردة وبغض النظر عن تعبيراتها النظامية أو أساليبها العلمية أو نجاحها الواقعى من عدمه، قيمة عليا، مثالية مطلقة، أخلاقيات سياسية، تجرد عام: هذه هى خصائصها الحقيقية، وهى بهذا المعنى تمثل جوهر الوجود الإنسانى وطبيعة التقدم البشرى ومنجزات الحركة السياسية وطبيعة التقدم البشرى ومنجزات الحركة السياسية. لا حضارة دون ديمقراطية، ولا ديمقراطية دون تقدم بشرى، ولا كرامة للفرد دون تأسيس للنظام السياسى على مفهوم التعامل الديمقراطى. الديمقراطية بهذا المعنى تصور. ولكن من جانب آخر هناك أدوات الممارسة أى تحويل ذلك المفهوم من حقيقة مجردة إلى واقع عملى. مجموعة الأدوات النظامية التى تسمح بتحقيق ذلك الهدف وتلك المثالية، والتى بدورها تصير التعبير الواقعى عن النجاح أو الفشل من جانب

النظام السياسى وقد تحدد مكانًا وزمانًا هى التى تمثل المستوى الثانى للحقيقة الديمقراطية. وهكذا بقدر إطلاقية المستوى الأول بقدر نسبية المستوى الثانى، بقدر أن المستوى الأول يصير ملك الإنسانية، المستوى الثانى تعبير عن نسبية الحضارة وتعدد الخبرة واختلاف أساليب التعامل مع الحقيقة السياسية، بقدر كون القيم انطلاقة فى التراث الإنسانى والمثالية المجردة بقدر كون الممارسة تقوقعًا فى عنصرية الوجود السياسى وتنوع المتغيرات الجغرافية والمناخية والعضوية، التى لا بد بدورها أن تشكل قواعد التعامل من النطاق الجماعى إلى النطاق الفردى حيث نستطيع الحديث عن صلاحية الفرد وقدراته ومدركاته المتعلقة بالممارسة الديمقراطية. إذا كان المجتمع السياسى يغلب عليه طابع قومى معين فهذا لا يمنع من أن المجتمع الواحد يملك التضاريس المتعددة بخصوص ذلك الطابع القومى فضلاً عن أن الحقيقة البشرية تأبى إلا التنوع. المستوى الثقافى، عنصر السن، الوظيفة الاجتماعية، الجنس بمعنى الذكورة أو الأنوثة، الخصائص الاجتماعية بصفة خاصة لا بد وأن تفرض على عملية استقبال المفهوم الديمقراطى كحريات فردية لها وزنها ودلالتها.

ومن ثم فالحكم على مجتمع سياسى بأنه عرف المفهوم الديمقراطى أو لم يعرفه يصير نوعًا من التجاهل بحقائق التحليل السياسى.

وذلك فى شقين: الشق الأول أنه لم يوجد مجتمع سياسى لم يعرف المفهوم الديمقراطى. وإذا استثنينا النظام النازى، وذلك من قبيل عدم الرغبة فى الغوص فى مناقشات شكلية، فليس هناك نظام سياسى لم يسع ولو من قبيل المخادعة والإيهام لتحقيق الديمقراطية. إن قصة الإنسانية هى تاريخ لمكتسبات الفرد فى سبيل تحقيق المفهوم الديمقراطى. والأديان الكبرى بهذا المعنى هى صفحة حاسمة فى هذا التطور، والدين الإسلامى أكثرها قوة وصراحة إلى حد المبالغة تأكيدا للمثالية الديمقراطية ليس فقط بمعنى العدالة والمساواة كملامح جانبية، ولكن أيضًا بصفة خاصة بمعنى تقييد سلطة الحاكم بأدوات متعددة بحيث تلغى الإرادة الواحدة فى العمل السياسى. ولكن من جانب آخر علينا أن نفهم أن الديمقراطية فى مستواها الثانى هى تصور وممارسة، ومعنى ذلك أن ما يمكن أن يفهم فى حضارة معينة على أنه تعبير عن الديمقراطية قد يفهم فى حضارة أخرى على أنه فوضى وإخلال للنظام، ولنقدم نموذجًا صريحًا وواضحًا:

عندما يفتى عمر بن الخطاب فتعترضه امرأة ويتقبل الخليفة اعتراضها ويعلن : «أخطأ عمر وأصابت امرأة» فهذا تعبير عن المفهوم الديمقراطى فى مجتمع الخلفاء الراشدين بما له من خصائص متميزة، ولكن لو حدث ذلك فى المجتمع الرومانى خلال العصر الجمهورى وفى أقصى مراحل التقدم الديمقراطى من رجل ينتمى إلى الطبقة الوسطى أو السفلى لوصف ذلك بأنه تحلل وإباحية، ولنعبر عنه لا بكلمة الحرية التى كانت أيضا متداولة خلال تلك الفترة وإنما بكلمة لا تعرفها اللغة العربية عن احترام السادة وعن خروج الفرد من موقعه الاجتماعى وارتكابه نوعا من أنواع الإهانة السلوكية. كلمة «ليشينسيا» Licenta فى التقاليد الديمقراطية خلال العصر الجمهورى وفى أوج ازدهار مفاهيم الحرية الرومانية إنما كانت تعنى استخدام الحقوق من جانب من لا ينتمى إلى طبقة النبلاء أو من فى حكمهم خارج التعامل بين أبناء تلك الطبقة الممارسة. الديمقراطية بعبارة أخرى هى حقيقة حضارية تعبر عن نسبية إدراكية. نموذج آخر نستطيع أن نستقيه من مقارنة المجتمع اليونانى بالمجتمع العربى. فالحقوق السياسية فى المجتمع اليونانى كانت لا تقبل الوكالة وما كان مواطن يستطيع أن ينيب عنه آخر ليمارس تلك الحقوق. على العكس من ذلك فإن المجتمع العربى نظر إلى الإنابة السياسية على أنها أمر طبيعى، بل فى جميع مواقع التعامل مع السلطة أخضع تلك القواعد إلى أساليب واحدة وتحليلات واحدة ومنطق واحد بحيث لا تميز ولا تمييز بين الحياة العامة والحياة الخاصة. فإرادة الاتفاق حول البيعة هى عقد والخلافة هى نوع من الولاية العامة على النفس. بل إن أبا حنيفة عندما دعى ليفتى بخصوص موقف أهل الكوفة من الحاكم شبه الجماعة السياسية بالمرأة وتصرف الجماعة السياسية فى حقوقها بالمرأة فى جسدها وقال كلمته المشهورة : هل إذا أجازت المرأة بضعها دون نكاح ولو بإرادتها يصير ذلك عملا مشروعا ؟

كذلك فإن المفهوم الديمقراطى يرتبط بطبيعة المجتمع وخصائصه الحضارية.

فالمجتمع القبلى الذى لا استقرار له، لا يمكن أن يخضع لنفس المعايير التى يقاس بها المفهوم الديمقراطى فى مجتمع المدينة. ومجتمع المدينة الدولة كما عرفناه فى النموذج اليونانى لا يمكن أن يقاس على المجتمع الإمبراطورى المتسع الأرجاء المتعدد الشعوب كما هو الحال بالنسبة للمجتمع الإسلامى خلال العصر العباسى الأول أو المجتمع

الرومانى ابتداء من القرن الأول قبل الميلاد. والمجتمع المثقف الذى أضحت فيه المشاركة السياسية ظاهرة ثابتة لا يمكن أن يخضع لنفس المعايير التى يخضع لها مجتمع لا تزال أغلبيته العظمى لا تعرف الثقافة ولا تؤمن أو تدرك بالمشاركة. بل هل نستطيع أن نخضع المجتمع الأوروبى وقد أضحى مجتمعًا جماهيريًا خلال الربع الأخير من القرن العشرين لنفس القواعد التى كان يخضع لها خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر ؟ إن الديمقراطية بهذا المعنى حقيقة نسبية إلى ما لا نهاية. ولنتذكر على سبيل المثال كيف أن بعض علماء التحليل السياسى ربط بين الظاهرة الديمقراطية والطبيعة المناخية، وحدثنا عن أن الديمقراطيات الكبرى لم تنشأ وتتكامل إلا حول البحر المتوسط حيث المناخ معتدل وحيث إمكانية التجمع قائمة أغلب أشهر السنة، والبعض تحدث عن الاستبداد الشرقى وبصفة خاصة فى تلك المناطق التى تعتمد على الرى المنظم كما هو الحال فى وادى النيل ونهرى دجلة والفرات، مبالغات جميعها ولكنها تعبر عن حقيقة يجب أن نسلم بها وهى أن الديمقراطية مستويات، وأن كثيرا من المتغيرات يتدخل فى تحديد تلك المستويات. فمما لا شك فيه أن مجتمعًا كالإسكيمو يصير بطبيعته أكثر ابتعادا عن نموذج الممارسة الديمقراطية الذى عرفته الجماعة اليونانية : فى هذا النموذج الأخير عندما تثور مشكلة إذا بالمجتمع السياسى يتقابل فى ميدان الشعب ليستمع لمختلف وجهات النظر ولتبرز بلاغة الخطباء، كل يسعى للاستحواذ على أكبر عدد ممكن من المؤيدين لتنتهى كل هذه الصراعات الفكرية والسياسية بعملية تصويت عام حيث يسود مبدأ الأغلبية. لا يزال الميدان الذى تتقابل فيه جميع الطرقات المؤدية إلى مدينة روما يحمل اسم ميدان الشعب حتى هذه اللحظة. فهل نستطيع تصور هذا الأسلوب فى أحد مجتمعات القطب الشمالى ؟ عود إلى المجتمع الإسلامى نستطيع أن نفهم لماذا يجب أن نرفض كل ما ينسب إلى التراث الإسلامى بأنه لم يعرف المفهوم الديمقراطى انطلاقًا من نظم لم تجد لها تعبيرات واقعية من حيث الممارسة : نظام التصويت من جانب ونظام التمثيل النيابى من جانب آخر. ولنتذكر دون أن نطيل فى مناقشات لا جدوى منها أن المجتمع اليونانى بديمقراطيته لم يعرف التمثيل النيابى وأن نظام التصويت ارتبط بالتراث والتقاليد الغربية الحديثة بل إنه حتى الثورة الفرنسية كان وسيلة مقنعة لحماية الظلم وعدم العدالة السياسية. إن من له دراية بتاريخ النظم يعلم بأن التصويت فى النظام الفرنسى الملكى كان أساسه إعطاء صوت لكل فئه من الفئات

الثلاث : النبلاء، رجال الكنيسة، الشعب. وحيث إن رجال الكنيسة كانوا ينتمون إلى طبقة الأشراف أو إلى المصالح الإقطاعية فقد كان من الطبيعى أن صوت تلك الفئة يأتى فيساعد طبقة النبلاء. وهكذا جاءت الصيحة المشهورة لفيلسوف الثورة الفرنسية «سييس» ما الطبقة الثالثة ؟ كل شيء. وماذا تمثل؟ لا شيء. والطبقة الثالثة يقصد بها فى الاصطلاح المتداول خلال تلك الفترة غير النبلاء ورجال الكنيسة. لم تعرف الحضارة الإسلامية تلك الطقوس المتعلقة بإعطاء الرأى السياسى وزنًا وقيمة والتى عرفتها جميع النظم الغربية وبلا استثناء. كذلك هى لم تعرف تلك الصور النيابية التى سيطرت على الحركة السياسية فى المجتمعات الأوروبية بصفة خاصة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. هذه النظم هى فى حقيقة الأمر تعبر عن أساليب الممارسة وليست هى القيمة العليا بل هذه النظم، أى النظم النيابية، قد تؤدى برغم أنها فى أهدافها المعلنة تسعى إلى تحقيق القيم الديمقراطية، إلى اغتيال صريح لتلك القيم. الفكر الغربى تحدث وبصفة خاصة خلال الربع الأول من القرن العشرين عما أسماه ديكتاتورية الأغلبية ولم يتردد فى بعض الأحيان فى أن يغتال النظم النيابية بدعوى أنها قادت إلى إفساد يرفض المفهوم الديمقراطى. ولماذا ننسى التكرار الثابت فى كتابات افلاطون عن الغوغائية الديمقراطية ؟ بودان قبل الثورة الفرنسية يحدثنا عن نظم تعبر عن شكل غير ديمقراطى وهى فى حقيقة الأمر ومن حيث الوظيفة الفعلية والممارسة الواقعية تسعى نحو تحقيق القيم الديمقراطية. جميع هذه النماذج تؤكد ضرورة التمييز الواضح بين القيم السياسية الجماعية وأساليب تحقيق تلك القيم والتقاليد المتعلقة بالممارسة الفعلية لأساليب تحقيق تلك القيم : الأولى مطلقة، الثانية حضارية نظامية، الثالثة واقعية تجريبية نسبية.

إذا عدنا إلى الحضارة الإسلامية وتركنا جانبًا تلك الصورة المتداولة بخصوص تفسير التراث الإسلامى وجدنا أن جميع عناصر المفهوم الديمقراطى متوافرة :

أولاً : من حيث القيمة العليا : جوهر الحضارة الإسلامية هو الدفاع عن حقيقة مزدوجة : ضمان الكرامة الإنسانية، ورفض السلطة الواحدة المتحكمة، وهذا هو جوهر الحقيقة الديمقراطية بوصفها قيمة عليا.

ثانيًا: أساليب الممارسة كثيرة لا حصر لها، الشورى، الإجماع، حق الإفتاء، وذلك دون الحديث عن نظم أخرى قد يطول بخصوصها النقاش كالاستحسان والمصالح المرسلة.

ثالثًا: أما من حيث تقاليد الممارسة والتى لا بد وأن تنبع من طبيعة الجماعة والمدركات السائدة فى تاريخ المجتمع الإسلامى فإنها تتمركز حول قدرة الفرد على انتزاع حقه وفرض الاحترام لرأيه على الحاكم. وإذا كانت هذه الحقيقة سوف تخضع لنوع من التطور فى خط عكسى مع التقدم الحضارى للمجتمع الإسلامى فهذا لا يمنع من تأكيد الدلالة.

برغم ذلك وبرغم وضوح هذه العناصر فإن تساؤلاً لا يزال قائمًا : كيف استطاعت الحضارة الإسلامية أن تحقق ذلك التوازن بين الحاكم والمحكوم، وأن تقيم مجموعة من النظم تسمح بالقول بأن النموذج الإسلامى للممارسة السياسية قام على أساس منع الإرادة الواحدة من التحكم فى القرار السياسى؟ وقد يدعو هذا التساؤل إلى طرح تساؤلات أخرى جانبية : هل معنى ذلك أن الديمقراطية هى مرادف أو نتيجة تابعة لخصائص عملية صنع القرار السياسى ؟ وكيف يكون هذا التصور العام والمجتمع الإسلامى لم يعرف ابتداءً من عصر معاوية سلطانًا أعلى يتحكم فى رقاب الناس دون قيد أو شرط ؟ ولنتذكر على سبيل المثال قصة البرامكة، بل ونفس حكم هارون الرشيد الذى اتصف بالإيناع والازدهار لم يكن إلا نموذجًا يخالف كل ما يمكن أن يترسب فى ذهننا من مفاهيم ديمقراطية ؟

قبل أن نجيب عن هذه التساؤلات علينا أن ننسى أن ما يعنينا فى هذا التحليل ليس فقط التطبيق والواقع بل وكذلك المفهوم المثالى بخصائصه ومدركاته، ومما لا شك فيه أن الممارسة فى التطبيق العربى وهو ما أسميناه بالدولة الإسلامية الأولى، تعكس كثيرًا من المخالفات والتناقضات مع القيم الإسلامية الأصيلة وبصفة خاصة خلال العصر العباسى الأول، وإلا فكيف حدث التحلل ؟ وإلا فلماذا البحث عن دلالة الخبرة؟

الديمقراطية فى حقيقتها علاقة بين القيم. فالمفهوم الديمقراطى وبرغم أنه مفهوم مطلق ومجرد فإنه من حيث مقوماته المنطقية هو مفهوم نسبى ومتدرج، عناصر كثيرة تعبر عن وجوده وبحيث إن تجمع تلك العناصر وطبيعة الترابط الذى يحققه ذلك

التجمع الفكرى هو الذى يعكس درجة ومستوى المفهوم الديمقراطى . الديمقراطية رداء فضفاض قد يتسع وقد يضيق وما يحدد حقيقة الاتساع ومدى التقلص هو طبيعة العلاقة بين القيم الداخلية التى لا بد وأن تنصهر فى المفهوم الديمقراطى ، نستطيع أن نميز بصفة عامة بين أربع قيم على الأقل تتداخل وتتفاعل وتنبع من المفهوم الديمقراطى : تعدد الإرادات ، التوازن بين القوى ، الرقابة النظامية ثم المشاركة السياسية . هذه القيم الأربع هى فى حقيقة الأمر رداء يسمح بمنع التحكم السلطوى أى يمنع أن تصير إرادة واحدة أيًا كانت وقد أضحت تملك السلطة فى التحكم فى مصير الجماعة . تعدد الإرادات يعنى أن القرار السياسى لا تصنعه إرادة واحدة ، وكلما تعددت الإرادات كان هذا أدعى إلى التعبير الديمقراطى . التعدد لا يعنى الفوضى ولكنه يفرض عدم التحكم أو الانفراد بالسلطة . التوازن يعنى أنه لا توجد قوة تتحكم فى القوى الأخرى ، بحيث إن الجسد السياسى لا يسير على قدم واحدة ولا يستخدم ذراعًا واحدة . كل قوة تقابلها قوة أخرى تضبط من جانب وتساند من جانب آخر وتمنع الاختلال من جانب ثالث . المشاركة تعنى شعور الفرد أن الشىء العام هو من صنعه ومرتبط بوجوده ومعبر عن اهتماماته . العلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكوم بغض النظر عن التعبيرات النظامية هى محور تلك العلاقة . الرقابة هى الضبط للحركة . قد تكون سابقة على التصرف وقد تكون لاحقة ، قد تكون شعبية وقد تكون قضائية : مستويات متعددة كل منها يعكس درجة من درجات التقدم ولكن المبدأ يجب أن يكون ثابتًا وبغض النظر عن نماذجه وتعبيراته السلوكية .

فهم التطور الديمقراطى وبنظرة مجردة فى التاريخ الإسلامى لا بد وأن يقودنا إلى طرح مجموعة من التساؤلات قد تقودنا إلى فهم حقيقى لدلالة تلك الخبرة . فالمجتمع العربى السابق على الدعوة الإسلامية أى مجتمع الجاهلية هو مجتمع ديمقراطى ، ولكن علينا أن نفهم كيف أن الطبيعة البدوية كان لا بد وأن تفرض أساليب معينة وأن تمنع أو تحول دون أساليب أخرى للممارسة . المجتمع البدوى ، وهو مجتمع متنقل وغير مستقر ما كان يستطيع أن يلجأ إلى أسلوب التصويت ، ولكنه عرف ما يسمى بمجلس القبيلة الذى بدوره اتبع أسلوبًا للتعامل يذكرنا ويقربنا من النموذج الإنجليزى فى الحياة الحزبية : التقريب بين وجهات النظر الذى يقوم به أكبر الأعضاء سنا وأكثرهم حنكة

ببطء وهدوء ودون الضوضاء والصوت المرتفع. جاءت عقب ذلك الدعوة الإسلامية وإحدى خصائصها أنها لم تفرض نظامًا سياسيًا معينًا ولكن قدمت قيمًا وتركت للفرد أن يمارس تلك القيم وأن يحيلها إلى قواعد للتعامل. إحدى هذه القيم سيادة التعاليم السماوية على الحاكم والمحكوم الأمر الذى يعنى أن النظام السياسى لا يمكن أن يكون إسلاميًا إلا إذا كان أساسه خضوع الحاكم لتعاليم القرآن واحترام المثل العليا الواردة به. ألا يعنى ذلك تعدد الإرادات المتحكمة فى صنع القرار؟ الفكر الإسلامى بمعنى الفكر السياسى العربى عقب فترة الخلفاء الراشدين لم يقدم المحاولة الجادة التى تسمح ببناء نظام سياسى يتفق مع طبيعة العصر من جانب وطبيعة التطور الكمى والكيفى الذى خضع له المجتمع السياسى من جانب آخر. وهنا نلحظ أول تناقض فى تاريخ الفكر السياسى الإسلامى ليعبر عن نفس المأساة التى يعيشها الفكر العربى فى هذه اللحظة: السلبية المطلقة إزاء الأحداث. وكما أن الغزالى عاصر الحروب الصليبية دون أن يقول كلمة، فإن الفكر العربى المعاصر ظل حتى هزيمة عام ١٩٦٧ يعيش فى واد والأحداث فى واد آخر. بل وماذا حدث عقب تلك الهزيمة سوى التكرار الممل لأحاديث يصعب أن توصف بأنها أداء لوظيفة علمية؟ كم يكرر التاريخ نفسه! إن المؤرخ البريطانى لويس وهو يتتبع العلاقة بين السياسة والحرب فى التاريخ الإسلامى يتساءل بدهشة: كيف لم يشعر المفكرون المسلمون بخطورة أحداث تحكمت فى تطور الأمة الإسلامية كمعركة «بواتييه» والحروب الصليبية، حتى إن بعض من عاصر الحروب الأخيرة من المفكرين العرب وصف القوى المهاجمة التى استولت على بيت المقدس بأنهم غزاة بيزنطيون؟ أليس هذا هو ما يحدث اليوم حيث المفكرون لدينا يعيشون فى متاهات ما أسمته الغوغائية الحاكمة «الاشتراكية الديمقراطية» تاركين جانبًا مأساة الصراع العربى الإسرائيلى وأبعادها الحقيقية على مستقبل المنطقة؟

برغم ذلك وبرغم هذا التطور فى أبعاده السلبية، فإن المفهوم الإسلامى للممارسة الديمقراطية بوصفه فلسفة للحياة وللتعامل ظل ثابتا. هذه الفلسفة تنبع فى حقيقة الأمر من أربعة متغيرات. المتغير الأول احتقار الحياة وازدراء المظاهر المادية للوجود الإنسانى. كتاب خالد إلى ملوك الفرس ليس إلا تعبيرا عن صورة ثابتة ظلت مستقرة فى جميع المدركات الإسلامية. يقول خالد: «ادخلوا فى أمرنا ندعكم وأرضكم. وإلا كان ذلك وأنتم كارهون على غلب، على أيدى قوم يحبون الموت كما تحبون الحياة،

ويرغبون فى الآخرة كما ترغبون فى الدنيا». المتغير الثانى وهو الشعور بحدود إمكانات القدرة البشرية إزاء العالم الذى نعيش فيه. إن الاعتراف بخضوع الإنسان للقدرة الإلهية وللقوى الغيبية أيّا كانت مرتبته ظل ثابتًا خلال جميع مراحل التاريخ الإسلامى، ولم نعرف أى خليفة خلال تلك النماذج المتعددة من المثالية وعدمها، من الفاعلية وعكسها، من الانضباط أو التحلل، شكك فى هذه الحقيقة أو خرج عليها علانية وبصراحة. المتغير الثالث ينبع من مبدإ تقديس الالتزام الاجتماعى، عندما ذهب خالد ابن الوليد وهو سيف الإسلام يقاتل بنى حنيفة وعقب هزيمتهم تزوج من ابنة أحد سادات تلك القبيلة ابنة مُجَّاعَة، وعندما علم بذلك أبو بكر كتب إليه يقول: «لعمرى يا ابن أم خالد إنك لفارغ تنكح النساء وبفناء بيتك دم ألف ومائتى رجل من المسلمين لم يجف بعد»؟! المتغير الرابع وهو إيمان الفرد بواجبه فى التزامه بالمخاطرة بحياته أيا كانت درجة هذه المخاطرة فى سبيل حماية الكرامة الفردية. النماذج بهذا الخصوص كثيرة لا حصر لها ولنذكر على سبيل المثال محنة ابن حنبل وابن تيمية وكلاهما ينتمى إلى مرحلة التحلل حيث لا نستطيع الحديث عن قوة التماسك فى التقاليد الإسلامية من جانب القيادة الممارسة.

ترى هل نفهم من هذه العجالة لماذا يتعين علينا أن نسلم بقوة المثالية الديمقراطية فى التقاليد الإسلامية؟ ابن خلدون أعلن عن أن تعدد الإرادات هو محور التقدم السياسى والنظام المثالى. وإذا كان قد حدثنا عن الإرادة الدينية فإن هذا لا يعدو أن يكون أحد تطبيقات المفهوم. ليس هذا موضع الحديث عن مبدإ التوازن ولكن جميع الأساليب السابق ذكرها المتعلقة بالممارسة تفصح بوضوح عن مدى تغلغل هذا المبدإ فى التقاليد الحكومية: حق الإفتاء، استقلال القضاء، قوة الرأى العام، ليست سوى بعض المظاهر المعبرة عن هذه الحقيقة. المتغير الوحيد الذى قد يدعو حقيقة للتساؤل هو فكرة المشاركة لا بمعنى المساندة ولكن بمعنى التدخل الفعلى فى صنع القرار من جانب الطبقات المحكومة. برغم ذلك فإن مبدأ الرقابة ووظيفة الرأى العام بمعناه الواسع يقودنا ولو بطريق غير مباشر إلى فكرة المشاركة. ابن خلدون جعل من حق الثورة تعبيراً عن طبيعة الوظيفة التى يجب أن يواجه بها الفرد الحاكم من منطلق مبدإ الرقابة السياسية.

الخلاصة : إننا لا نتقبل النظرة إلى التطبيق العربى للقيم الإسلامية على أنها تمثل الكمال الذى لا يقبل النقد والتقييم، مبالغة أخرى تقودنا إلى نفس الخطإ الذى وقع فيه خصوم التراث السياسى الإسلامى، مثل هذه النظرة تتضمن مغالطة وخلطًا بين القيم الإسلامية بوصفها تراثًا حضاريًا والنموذج العربى بوصفه ممارسة وضعية. مما لا شك فيه وبرغم أننا لا نستطيع أن نتناول هذه النواحى بالتفصيل الكافى فإن هناك متغيرين يجب على المحلل السياسى أن يدخلهما فى حسبانه وأن يجعل من كل منهما منطلقا أساسيا فى عملية تحليل النصوص وخلق المدركات الحركية من منطلق ذلك التحليل. فمن جانب هناك فشل فى التطبيق العربى للقيم السياسية الإسلامية بدرجات متعددة ومتنوعة يبدأ على الأقل منذ مقتل عثمان، هذا الفشل الذى هو طبيعة الخبرة الإنسانية فى حاجة إلى دراسة وتعميق. ثم هناك من جانب آخر فشل فكرى فى عملية إحياء التراث الإسلامى وتحليل المعاناة العربية ؛ لتقديم كل ذلك بوصفه تراثا قوميا بلغة العصر الذى نعيشه. ماذا فعلت حضارة عصر النهضة ابتداء من الثورة الفرنسية، وبصفة خاصة من منطلق المدرسة التاريخية الألمانية سوى تسجيل تلك المعاناة، واستخلاص دلالاتها ؟

***

هوامش الفصل الثانى :

(١) حامد ربيع، سيف الدين عبد الفتاح، ورقة عمل فى مصادر التراث الإسلامى، سيمنار قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، ، ص ١ - ٤ .

(٢) حامد ربيع، التراث الإسلامى . . . ، م . س . ذ . ، ص١ - ٤ .

(٣) حامد ربيع، سيف الدين عبد الفتاح، م . س . ذ . ، ص ٥ - ١٠ .

(٤) انظر التفاصيل فى × حامد ربيع، نظرية القيم، م . س . ذ، ص ١٧٩ وما بعدها .

(٥) انظر : Calvez , Perrin , op. cit. , p. 24 .

(٦)حامد ربيع، علم السلوك، م . س . ذ . ، ص ٢٧ ومابعدها .

(7) Madge , The Origins of Scientific sociology , 1962 , pp. 106-107 , p. 127 .

(8) Bigo , op. cit. , p. 528.

(9) Lane , Political life , 1959 , p. 246.

(١٠) قارن من منطلق المفهوم التجريبى للسلوك السياسى :

- Eysenck , The Psychology of Politics , 1963 , p. 21 ;
- Orum, Religion and the Tise of the Radical White , in : Nimmo , Bonjean , Political Attitudes and Public Opinion , 1972 , p. 474 .

(١١) حامد ربيع، التراث الإسلامى، م . س . ذ . ، ص ٢٢ ومابعدها ؛ حامد ربيع ، سلوك المالك، م . س . ذ . ، ص ٩٣ ومابعدها .

(12) Kohn , The Breakdown of Nations , 1957 , p. 191 .

(13) Bigo , op. cit. , p. 96 and what's after it

(14) Leslie , The Rift in Israel , 1971 , p. 142 .

(١٥) قارن :

Blackham , Political Discipline in a Free Society , 1961 , p. 15 , p. 70 , p. 190 .

(١٦) انظر أيضا :

- Wilensky , Mass Society and Mass Culture in : Perelson , Janowitz , Public Opinion and Communication , 1966 , p. 308 .

(17) Bercht , op. cit. , p. 23 and what after it .

(18) Bell , The End of ideology , 1960 , p. 369 .

(19) Northrop , Ideological Differences and World Order , 1963 , p. 407

(20) Meynaud , Lancelot , Les Attitudes Politique , 1962 , p. 17

(21) Lo Bello , the Vatican Empire , 1969 , p. 166 .

(٢٢) حامد ربيع، الحرب النفسية فى المنطقة العربية، ١٩٧٤م، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢٣) انظر :

- حامد ربيع، الإعلام العربى ومشكلة الشرق الأوسط، القسم الثالث.

وقارن :

- حامد ربيع ، «حرب أكتوبر : الصراع الدعائى بين الهزيمة والنجاح»، قضايا عربية، ١٩٧٥م، أكتوبر، ص ٥٤ وما بعدها.

(٢٤) حامد ربيع، سلوك المالك. . . ، م.س.ذ. ،ص ٤٤ـ٤٥.

(٢٥) انظر : حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية : نحو ثورة القرن الواحد والعشرين (القاهرة : دار الموقف العربى، ١٩٨١)، ص ٢٩.

(٢٦) انظر وقارن :

- Bill , Leiden , The Middle East : Politics and Power , 1974 , p. 25 ;
- Giff , "The Heritage of Islam in the Modern World" , in : International Journal of Middle East Studies , 1970 , p. 3 , 221 , 1971 , p. 129 .
- كذلك انظر ملاحظات المرجع الأول ص ٢٥، هامش رقم ١، وثبتا أول بالمصادر ص ص ٢٦٧ - ٢٦٩.

(٢٧) انظر وقارن :

- Mitchell , The Society of the Muslim Brothers , 1969 , p. 260 ;
- Dekmejian , Egypt Under Nasser , 1971 , p. 30 ;
- Kimche , The Second Arab Awakening , 1970 , p. 118 ;
- Lacouture , L' Egypte en Mouvement , 1956 , p. 239 .

(٢٨) انظر التفاصيل فى :

- حامد ربيع، الدعاية الصهيونية، م.س.ذ. ، ص ١٢١ وما بعدها.

(٢٩) حامد ربيع ، التراث الإسلامى. . ، م.س.ذ. ،ص ٧ـ١١.

(٣٠) المرجع السابق، ص ١٢ـ١٦.

(٣١) حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، م.س.ذ. ،ص ٦١ ـ ٦٤ , ٤ ,

(٣٢) حامد ربيع، التراث الإسلامى. . ، ص ١٧ ـ ١٨.

(٣٣) انظر كاهين، م.س.ذ. ، ١٢٢ وما بعدها.

(٣٤) قارن محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية فى الإسلام. ١٩٦٤م، ص ٨٩ وما بعدها. وانظر فى معنى غير مطابق :

- KHADDURI, The islamic law of nations 1966 p. 11.

(٣٥) انظر حامد ربيع، المضمون السياسى للحوار العربى الأوربى : المتغيرات، معهد الدراسات العربية، ١٩٧٩، ص ٣٥ وما بعدها.

(٣٦) المصادر الإحصائية والتى استقينا منها المعلومات كثيرة على أننا اعتمدنا أساسا على :

- NICOLAS, Les transformations de l'Islam en afrique noire , in le monde Diplomatique, 1981, 5, p. 8 - 9; GARFF,l'Islam d'Asie, in Le monde, Sélection heldoma-

daire, 1979, No. 1624 - 1628; BALTA, La progression de l'Islam, ibidem, 1981, No. 1682

• انظر أيضا المجلة، ٥٠، بتاريخ ٢٤ يناير ١٩٨١م، ص ٣٩، الاقتصاد العربى، ٣٧ بتاريخ يوليو ١٩٧٩، ص ٨، وقارن ما أورده :

• MONTEIL, l'Islam noir , une religion â la conquêle de l'Afrique, 1980.

(٣٧) انظر : ـــــ، مستقبل الإسلام السياسى، ١٩٨٣م، ص ٣٦ـ ٥١ .

(38) Pipes , The world is Political : the Islamic Revival of seventies, in . Orlis, 1980, p. 9.

(٣٩) حامد ربيع، الإسلام والقوى. . ، م.س.ذ، ص ١٣٨ .

(٤٠) قارن بصفة عامة :

• Bluuhm, Theories of the Political System, 1965, p. 156.



الفصل الثالث

التراث السياسى الإسلامى
الوظائف التنظيرية والأبعاد المنهاجية

المبحث الأول

التمييز بين الوظائف الثلاث للتراث الفكرى السياسى الإسلامى

(تاريخية وتنظيرية وحركية، الأبعاد والخصائص المنهاجية)

العرض السابق سمح لنا بأن نتجول بين مجموعة من الاستفهامات والتساؤلات التى يثيرها الاهتمام بالتراث السياسى الإسلامى. ومن خلال هذه المتابعة تأكد الاقتناع بأن الاهتمام بالتراث ليس بالظاهرة الجديدة أو القاصرة على التاريخ العربى : عرفتها جماعات أخرى حيث نستطيع أن نلمس بشكل واضح أكثر من نموذج واحد من أساليب التعامل مع التراث الفكرى والسياسى[1]. وكذلك فإن الاهتمام بالتراث السياسى الإسلامى يملك وظائفه المتعددة التى تعكس اهتمامات مختلفة ومتباينة. ومن الطبيعى أن هذه الوظائف وهذه الاهتمامات لا بد وأن تفرض منهاجية مختلفة تحدد فلسفة الاقتراب من التراث.

عملية إحياء التراث فى حقيقة الأمر تتلون وتتحدد بالتقاء ثلاث مجموعات من المتغيرات : طبيعة الاهتمام أى خصائص الفضول الذى حدد التعامل مع التراث أولاً، ثم طبيعة التراث بمعنى الخصائص المميزة التى تضفى الاستقلال والتميز لنموذج التراث ثانيا، ثم التطبيق أو البعد من أبعاد ذلك التراث ثالثا. فهناك أولا حقيقة الفضول الذى نبعت منه الاهتمامات بالعودة إلى التراث : هل هو فضول تاريخى أم تنظيرى أم حركى؟ وكذلك فإن كل تراث له خصائصه المتميزة، ومنهاجية تحليل التراث لا بد وأن تخضع لهذه الحقيقة وأن تتشكل بها. إن إحياء التراث الدينى على سبيل المثال لا يمكن أن يخضع لنفس القواعد التى يجب أن يخضع لها إحياء التراث الذى تركته لنا جماعات رفضت الدين أو قامت على أساس الفصل بين الدين والدولة. كذلك فإن

التراث وكما سبق ورأينا له تطبيقات ثلاثة : فكر، ونظم، وممارسة. وكل من هذه التطبيقات يملك خصائصه المتميزة ويفرض تبعا لذلك منهاجيته المتميزة[٢].

وإذا كان تحليل هذه النواحى المختلفة بالدقة والتفصيل الذى تفرضه أهمية هذا الموضوع وخطورته لا تسمح بها هذه الصفحات، فلنقتصر على إيضاح المجموعة الأولى من المتغيرات أى طبيعة الفضول الذى يحدد أسلوب الاقتراب من التراث السياسى. أيضا هذه الناحية تناولناها فى أكثر من موضع واحد وآن لنا أن نجمع أنواع الفضول أو بعبارة أكثر دقة مختلف الوظائف التى يستطيع أو يجب أن يؤديها التراث السياسى الإسلامى على وجه التحديد، وذلك هو الذى يعنينا أساسا فى هذه الدراسة، التراث الفكرى. نستطيع بصفة عامة فى الإجابة عن هذا التساؤل أن نميز بين أنواع ثلاثة من الاهتمامات تحدد كل منها وظيفة متميزة للتراث السياسى الإسلامى :

أولاً: اهتمامات تاريخية أى حيث الفضول الذى يسيطر على تعاملنا مع التراث السياسى الفكرى الإسلامى إنما ينبع فقط من كون ذلك التراث هو جعبة تاريخية ومرحلة من مراحل الوجود الإنسانى. وبهذا المعنى فإن الاهتمام بالتراث السياسى الإسلامى لا بد وأن يقود إلى فهم أكثر دقة وأكثر كمالاً لذلك العالم الذى ننتمى إليه[٣]. ولعله من قبيل الاستطراد أن نتذكر أنه لا توجد جامعة فى العالم المعاصر لم تفرد فى تخصصاتها السياسية قسمًا مستقلاً[٤]. كيف يمكن لعالم السياسة أو المفكر السياسى أن يتصدى للمشكلات السياسية دون أن يلم بالحلقات التأملية المتتابعة السابقة على وجوده ؟ كذلك فإن الفكر السياسى الإسلامى قد قدر له أن يكتب قصة حاسمة فى تاريخ الإنسانية : لقد تحكم فى توجيه التطور على الأقل فى مرحلتين. المرحلة الأولى وهى المرتبطة بالحضارة الكاثوليكية خلال النصف الثانى من مرحلة العصور الوسطى عندما مكن القديس توماس الأكوينى ومن قبله ألبرتس الكبير من التخلص أو على الأقل عندما ساعدهما على التحرر من أصنام الجهالة التى ميزت الفترة السابقة عليهما. كذلك فإن التراث السياسى الإسلامى هو الذى مكن التقاليد اليهودية من الخروج والتحرر من بوتقة ظلم الحضارة الغربية[٥]. وسوف نرى هذه الناحية الثانية فيما بعد أكثر تفصيلاً. الفضول التاريخى بهذا المعنى هو نسبى ومطلق فى آن واحد. هو يدور حول تراثنا القومى من جانب وحول التراث الإنسانى من جانب آخر. بل

ويجب أن نضيف أن التراث الإنسانى لا يعنى فقط العالم الأوروبى لأن صفحة التاريخ الإنسانى فى غير المجتمع العربى لم تكتبه بعد : التعامل مع المجتمع الهندى والصينى دون الحديث عن المجتمعات الروسية لا يزال يمثل علامات استفهام لم يجب عنها بعد مؤرخو الحضارة الإسلامية[٦].

ثانيًا: على أننا سبق أن رأينا كيف أن الفضول التاريخى لا يمثل سوى فصل واحد بل وليس الأكثر أهمية وليس الذى يعنينا على وجه الخصوص من نواحى الاهتمام بالتراث السياسى الإسلامى. هناك ناحية أخرى تفرض علينا وبمنهاجية متميزة أن نتعامل مع ذلك التراث وحيث تتفاعل الخبرة الفكرية بالممارسة بالأساليب، وهى تلك التى تستجيب إلى الفضول التنظيرى. كيف تستطيع الخبرة الإسلامية أن تقدم وتساهم فى بناء النظرية السياسية ؟ التطبيق الإسلامى - وقد قصرنا هذه الدراسة على الفترة التى تنتهى بالعصر العباسى الأول - نموذج له رحيقه وخصائصه المتميزة، يصلح لأن يكون أساسًا لخلق ولبناء إطار فكرى للتعامل مع مجموعة من المتغيرات. من المعلوم أن بناء النظرية السياسية فى حاجة إلى حقل للمشاهدة والملاحظة وأن الخبرة التاريخية هى التى تقدم البديل للبحث المعملى بهذا الخصوص[٧]، والتراث الإسلامى له طبيعته التى تجعل من دلالته ومن دلالة الملاحظات التى نستطيع أن نقيم من خلالها إطارًا متكاملاً، أساسه الاستقراء المتتالى والمحدد العناصر لذلك النموذج بخصوص العلاقة بين بعض المتغيرات، منطلقا لا بديل عنه ولا مثيل له فى عملية بناء النظرية السياسية.

ولنتذكر بعض النماذج :

١ - العلاقة بين المتغير الدينى والمتغير السياسى[٨]. سبق أن رأينا كيف أن هذه العلاقة ثابتة ومطلقة فى جميع مراحل التاريخ الإسلامى. كذلك أثرنا كيف أن العالم المعاصر يطرح التساؤل بهذا الخصوص من أوسع أبوابه. وإذا كانت الإنسانية تعرف نماذج أخرى كالكاثوليكى واليهودى فإن النموذج الإسلامى له خصائصه المتميزة : دعوة كفاحية لا تقبل المهادنة، ديالكتيكية ثابتة بين المفهوم الدينى والمفهوم السياسى للجماعة، وحدة فى قيم التعامل من منطلق الأخلاقيات والقيم المثالية، موضع متميز لجماعة العلماء، رفض مفهوم الكهنوتية فى الوجود الدينى وإطلاق العلاقة بين

الوظيفة الدينية والوظيفة الدنيوية أيضًا على مستوى الفرد ليست سوى بعض العناصر(٩).

٢- العلاقة بين مبدإ التسامح وما يعنيه من إطلاق مفهوم الأقليات الدينية وظاهرة عدم الاستقرار السياسى(١٠). إلى أى حد التسامح قد يؤدى فى لحظة معينة إلى اختلال ظاهرة الاستقرار عندما تضعف السلطة المركزية؟ وكيف يجب التوفيق بين هذين المبدأين؟ وما دلالة الخبرة الإسلامية بهذا الخصوص؟

٣- العلاقة بين ظاهرة التجانس السياسى ومفهوم الولاء للأقليات. ظاهرتان بدورهما تثير كل منهما كثيرا من المناقشات الفقهية لا يزال يقف إزاءها علم السياسة المعاصر موقف التردد وعدم القدرة على المواجهة، والخبرة الإسلامية جديرة بأن تقدم بهذا الخصوص الكثير من الإجابات.

٤- العلاقة بين الوظيفة العقائدية والعدالة بوصفها قيمة عليا فى الوجود السياسى.

التساؤلات أيضًا بهذا الخصوص كثيرة. هل الوظيفة العقيدية عندما تصير محوراً للحركة السياسية تمنع الحرية من أن تصير القيمة العليا؟ هل الوظيفة العقائدية تعنى التكتيل الحركى وقد أضحى محور الشرعية هو نشر الدعوة الذى يفرض استبعاداً ولو مؤقتًا للحرية بوصفها قيمة عليا بوضعها فى مستوى أقل حيث ترتفع العدالة لتسيطر على النظام الكلى للمثاليات السياسية؟

ثالثًا: على أن أهم الوظائف التى لا بد وأن يدعى التراث السياسى الفكرى الإسلامى لأن يؤديها تدور حول دلالته الحقيقية عندما نجعل ذلك التراث منطلقًا للتعامل مع المستقبل. فلنتذكر أهم هذه النواحى: الأيديولوچيات السياسية وموضع الخبرة الإسلامية، فهم الطابع القومى العربى من دلالة ومنطلق التراكمات التاريخية(١١)، تقديم حلول لمشكلات العالم الثالث ابتداء من خبرة سياسية هى أقرب النماذج لطبيعة ذلك العالم وخصائصه الحضارية، بل والحديث عن إطار فكرى لنظام دولى جديد(١٢)، لا بد وأن يقودنا إلى دلالة «السلام الإسلامى» «pax Islamica» لا نستطيع أن نتعرض لهذه النواحى المختلفة بالتفصيل الكافى، ولكن علينا أن نتذكر وبصفة خاصة فى نطاق الفضول الحركى الذى يطرحه الاهتمام بالتراث السياسى

الإسلامى أن نقطة البداية الحقيقية فى هذه التساؤلات تتمركز حول حقيقة واضحة : عصرية المفاهيم الإسلامية . التراث الإسلامى بوصفه حقيقة فكرية يقدم مجموعة من المدركات تجعل من ذلك النموذج أقرب الخبرات إلى الواقع الذى نعيشه . هذه الملاحظات تفرض علينا أن نتذكر كيف أن العلاقة بين الوظيفة الحضارية والوظيفة الفكرية السياسية هى علاقة اختلاط وارتباط إن لم تكن علاقة اندماج واستيعاب . السياسة فكر وحضارة والحضارة تعامل وممارسة ينبع من مفهوم القيادة ويتمركز حول دلالة القيم . إن تاريخ الفكر هو مشكلة سياسية[١٣] .

وهكذا، فإن إحياء التراث الفكرى السياسى الإسلامى لا ينبع فقط من مجرد الاهتمام الذى تحدده الكبرياء القومية ، وإنما هو فى حقيقة الأمر فصل لازم وضرورى فى كتابة الخبرة السياسية بجميع أبعادها : تاريخيًا وحركيًا ، وتنظيريًا .

وسوف يتمركز هذا الفصل فى البحث حول الوظيفة التنظيرية للتراث السياسى الإسلامى أو بمعنى آخر ، هل يمكن أن يسهم التراث السياسى الإسلامى فى بناء النظرية السياسية ؟ وما الإسهامات التى يمكن أن يقدمها فى هذا المجال ؟ وما المفاهيم التى أنشأتها الحضارة الإسلامية ، ومواطن التضاد والتماس بينها وبين الحضارة الغربية بإزاء تلك المفاهيم ؟

وما الأعمدة الرئيسية التى ترتكز عليها النظرية السياسية الإسلامية ، إذا قدر وكان الرد بالإيجاب ؟ كل تلك الاستفهامات سنعرض لها بالترتيب التالى .

* * *

المبحث الثانى

الوظيفة التنظيرية للتراث السياسى الإسلامى وعلاقتها بالنظرية السياسية

«نظرية القيم»

التعريف بالنظرية السياسية وموضع ظاهرة القيم من الثقافة السياسية :

تمهيد وايضاح

فى تعريفنا للنظرية السياسية حيث جعلنا محور التحليل هو عملية التطور السياسى وما يرتبط بها من أبعاد مختلفة ابتداء بالموقف وانتهاء بالقرار، من الطبيعى ألا يكون هناك موضع لظاهرة القيم السياسية . كذلك وقد جعلنا منطلق التحليل هو المنهاجية التجريبية بأبعادها المتعددة وقد تمركزت حول التقاليد السلوكية بمفاهيمها المحددة فإن الإطار الفكرى للتحليل لا يسمح باستيعاب ظاهرة القيم بأى معنى من معانيها .

على أن الواقع أن هذه الملاحظات فى حاجة إلى شىء من التحديد .

والتطور السياسى فى أوسع معانيه لا يعدو أن يكون حركة، والحركة تنفصل عن الأهداف . والهدف ليس إلا تعبيراً عن القيم بمعنى أو بآخر حتى لو عبر الهدف عن أنانية رجل الحركة، أو عن استفزازية الجماعة السياسية، فإن المفهوم يظل دائمًا تعبيراً عن صورة من صور القيم السياسية ونحن نعلم أن القيم السياسية ليست بالضرورة قيمًا أخلاقية . كذلك فإن الدراسة التجريبية لا يجوز أن تخلط بين الظاهرة كمبدإ أو كتعبير عن قيم والخبرة كمعالجة للقيم المرتبطة بالممارسة للقيم أو للمبادئ، فالحرية على سبيل المثال وهى مفهوم سياسى تمثل كلا البعدين : القيمة أى المثالية من جانب ثم الحلول المختلفة المتعلقة بمعالجة تلك القيمة أى الخبرة التجريبية من جانب آخر .

برغم ذلك وبرغم وضوح هذه الملاحظات، فإن الواقع أن مشكلة القيم السياسية أكثر من هذا عمقًا وأكثر تعقيدًا ولن نستطيع أن نعالجها فقط من خلال التحليل النظرى لقواعد الحركة ولا من خلال القواعد التقليدية للبناء الفكرى للنظرية السياسية، بل لا بد أن نجمع بين هذه النواحى وتلك الأخرى المتعلقة بالتأصيل النفسى للوجود السياسى. وإذا أردنا أن نكمل ذلك الإطار فى دلالته الحقيقية فإن منطلقنا بهذا الخصوص يجب أن يتحدد من نقطة البداية الواضحة وهى التعريف بالنظرية السياسية، هذا التعريف سوف ييسر لنا أن نفهم كيف أن القيم تستطيع أن تكون فى ذاتها مجموعة من المفاهيم وجسدا من المعرفة يستطيع أن يكون على حدة نوعًا من النظرية السياسية أو بعبارة أدق قسمًا متميزًا من النظرية السياسية، وأن التحليل سوف يبرز لنا كيف أن ظاهرة القيم السياسية تمثل إحدى نقط الالتقاء بين جميع المفاهيم والفروع المرتبطة بالثقافة السياسية، بل إن هذه النظرية لو قبلنا هذه التسمية تكون الجسد الحقيقى للثقافة السياسية، بل إن هذه الخبرة التاريخية بمعنى تطور الفكر السياسى والتأصيل المجرد بمعنى النظرية السياسية ثم التعامل اليومى بين القومى بمعنى نظرية الرأى العام.

فلنتابع هذه الجزئيات بشىء من التفصيل.

التعريف بالنظرية السياسية وخصائصها العامة

كلمة النظرية السياسية لا تزال تعبر عن مفهوم غامض. فى غير هذا الموضع رأينا الاتجاهات المعاصرة وكيف أن كلاّ منها يقدم تعريفًا يكاد يستقل أيضًا من حيث موضوع المعرفة أى أبعاد الجسد الذى تضمه وتحتويه. ذلك الاصطلاح لا يزال موضع المناقشة.

وبرغم ذلك، فنستطيع دون دخول فى التفاصيل أن نميز بين اتجاهين كل منهما يعبر عن نظرية مستقلة مختلفة ومتميزة من حيث تحديده لطبيعة النشاط الفكرى المتعلق بظاهرة السلطة.

أولهما: يقوم على أن الهدف الحقيقى الأوحد من التأمل السياسى هو البحث عن القيم المطلقة التى تحكم وتتحكم فى التطور السياسى. إن كل حركة سياسية تستتر خلالها أهداف والأهداف لا تعدو أن تكون بلورة ذاتية أو مطلقة لمثاليات معينة حتى ولو من خلال اصطناع تلك المفاهيم المثالية. أليست الحركة السياسية نوعا من الإغراء أو البطولة؟ وما البطولة إن لم تكن دفاعًا عن القيم؟ وما الإغراء إن لم يكن خديعة

تستتر خلف القيم ؟ منذ وجد الإنسان ومحور نشاطه الفكرى حول السلطة هو تسويغ الوصول إليها أو الاحتفاظ بها والوصول إليها بمعنى البطولة. ميكيافيللى عندما جعل منطلقه التمييز بين القيم السياسية والقيم غير السياسية لم يفعل سوى أن عبر بصراحة عن ممارسة ثابتة منذ أقدم العصور، مَن السياسى الذى خضع للأخلاقيات فى حركته ولو فى بعض المواقف ولم يشعر بأن الغاية تبرر الوسيلة ولو لم يعلن عن ذلك ؟ بهذا المعنى البحث عن القيم وتأصيل تلك القيم وفصلها عما يشوهها أو يضفى عليها شيئا من الشكل والهوية، ثم تلقيها صافية خالصة مع بناء لإطارها فى المدلول الحركى يصير الوظيفة الحقيقية للفكر السياسى، أيضًا بهذا المعنى تصير النظرية السياسية جوهرًا ومحورًا تتلاقى عنده جميع الجهود الفكرية المرتبطة ببناء ذلك الإطار المتكامل للقيم بغض النظر عن تطبيقاتها وفرعياته أى مجردًا من حيث الزمان والمكان والموضوع، بهذا المعنى توصف النظرية السياسية بأنها : Normative Political Theory.

ثانيهما: يرفض هذا التصور ويرفض أن يجعل الجسد المعرفة الذى يجذب اهتمامه هو ظاهرة القيم. هذا الاتجاه الثانى لا يعرف سوى العلاقات الارتباطية وبهذا المعنى هى علاقات بين الوقائع يبحث من خلالها عن دلالة الحركة لنشاط له مصادره، وله أسبابه وكظواهر لها متغيراتها الدفينة بحيث يستطيع أن يحيل ظاهرة السلطة إلى مجموعة من القوانين المجردة تفسر القائم دون أن يعنيها ما يجب أن يكون. إن المثالية هى الأخلاقيات أما المعرفة العلمية فهى الوقائع، والواقعة هى وحدها موضوع المعرفة السياسية على عالم السياسية وعلى وجه التحديد على عالم النظرية السياسية أن يبحث عن الواقعة، أن ينظف الواقعة، أن يحيلها إلى متغيرات، أن يربط بين تلك المتغيرات ليستطيع أن يجرد مفاهيمه فى شكل قوانين ثابتة علمية تسمح بتفسير الجسد السياسى فى حركته دون أى قيد من حيث الزمان والمكان.

على أن الواقع أن كلا هذين الاتجاهين يعبر عن نقص خطير أساسه الخلط بين ظاهرة المنهاجية العلمية من جانب ونظرية القيم السياسية من جانب آخر، أو بعبارة أدق الخلط بين منهاجية تحليل الواقعة ومنهاجية تحليل المفهوم أو المبدإ. إن الواقعة هى ظاهرة وهى بهذا المعنى حدث، تقابل ولقاء بين متغيرات. تفسيرها يعنى العودة إلى مقوماتها الأصلية والبحث فى تلك المقومات عن العلاقة الارتباطية، بهذا المعنى الواقعة لا يمكن تحليلها إلا من منطلق المنهاجية التجريبية. على العكس من ذلك القيمة هى مبدأ مجرد،

هى مثالية يصل إليها المنطق من خلال التجرد الفكرى الذى يكاد فى بعض الأحيان أن يتفاعل مع الإيحاء اللاشعورى. والإيحاء أيضًا هو نوع من المنطق ينبع من الحساسية ويتحدد بقدرات لا يستطيع العلم أن يعممها أو يعمم مدلولها، بمختلف تطبيقاته بقوى غير منظورة لا يستطيع المنطق إزاءها إلا أن يستسلم. القيم بعبارة أخرى لا تخضع فى تجريداتها إلى تلك المنهاجية التى تفرضها الواقعة، وما لنا نذهب بعيدًا؟! أليست القيمة ـ سياسية أم غير سياسية ـ تعنى مبدأ مجردًا أطلق بحيث لا يتقيد مكانًا ولا زمانًا ولا موضوعًا؟ وأليست الواقعة على العكس من ذلك حديثا تقيد مكانا وزمانا وموضوعا؟

وإذا كانت العملية تبحث من خلال الواقعة فإنها فى واقع الأمر لا تبحث عن الواقعة فى ذاتها وإنما تحاول أن تستكشف خلفيات الواقعة من خلال التكرار الثابت للواقعة. القيم على العكس من ذلك لا تعرف هذا القيد ولا تفهمه. والخلاصة أنه من الخطأ الفادح إخضاع منهاجية البحث عن القيم لنفس المقاييس العلمية التى تعود الفقه أن يخضع لها منهاجية تحليل الوقائع.

نظرية القيم السياسية وخصائصها المنهاجية

إن نظرية القيم السياسية بوصفها إطارًا للمعرفة بغض النظر عن موضع تلك المعرفة فى التراث الفكرى أوِ فى الجسد من المفاهيم المرتبطة بظاهرة السلطة لا بد وأن تتميز بخصائص معينة تعكس مذاقها الخاص بطبيعتها المستقلة، طبيعة تلك المفاهيم بوصفها حقيقة مجردة تتفاعل فى داخلها فى أغلب الأحيان عناصر غير مرئية من التقاليد والتعاليم الدينية فضلاً عن الخصائص التى يعبر عنها التطور العلمى للظاهرة. الدولة محور الوجود والحركة السياسية لا بد وأن تضفى عليها تلك المميزات التى لا بد وأن تفرض ذاتها فى منهاجية التحليل المرتبطة بتلك الظاهرة: القيم السياسية. فكما أن كل ظاهرة لها خصائصها المنهاجية وكما أن كل عالم له منهاجيته وكما أن كل عصر له منطلقه، فكذلك كل تصور له ذاتيته من حيث الطبيعة ولا بد وأن يقبض بالتالى ذاتيته من حيث الوصول إلى تلك الطبيعة.

ما الخصائص العامة التى تفرض ذاتها على نظرية القيم السياسية من الناحية المنهاجية؟

أولاً: هى معرفة أخلاقية.

ثانيًا: وهى معرفة فلسفية.

ثالثًا: وهى لذلك لا بد وأن تعبر عن خصائص حضارية.

رابعًا: ومن ثم لا بد وأن ترتبط فى مفهومها بل وفى جزئياتها بظاهرة الدولة فى حقيقتها الديناميكية المعاصرة.

خامسًا: وهى معرفة تصطبغ بصبغة العمومية.

سادسًا: وذلك برغم أنها لا بد وأن تتصف بصفة النسبية عندما تنتقل إلى التطبيق الواقعى أى إلى أساليب تحقيق الفهم.

سابعًا: ولكنها برغم تجريداتها هى من حيث طبيعتها الوظيفية لا بد وأن تكون معرفة جزئية.

ثامنًا: وهذا لا بد وأن يقود إلى الصفة التجريبية الواقعية التى تضفيها على تلك المعرفة التقاليد المعاصرة للتحليل السياسى.

متابعة هذه الخصائص سوف تفصح عن الموضع الحقيقى الذى يجب أن تحتله نظرية القيم السياسية، وعن خصائص المنهاجية التى تفرضها المعرفة بالقيم السياسية، وبالتالى تسمح بإبراز الحدود الحقيقة لإمكانية تحليل المبادئ والقيم التى هى جوهر هذا الجسد من المعرفة السياسية والذى يمثل القسم الأصيل من النظرية السياسية حيث يتعانق الفكر وتطوره بالتأصيل المجرد وقواعده.

المفهوم الأخلاقى للقيم السياسية

القيم السياسية أولاً حقيقة خلقية ونقصد بكلمة خلقية أنها تسيير أو مرادف لفكرة المثالية. إن الثقافة السياسية لا بد وأن تُوضع لها أهداف وغايات. وهذه الأهداف والغايات ذات الطابع المثالى سواء أثارت المناقشات واحتدمت بخصوصها الخلافات أو ارتفعت عن مستوى التشكيك، فإنها لا يمكن أن تخضع من حيث المعالجة لأسلوب معين من أساليب الجدل تتجمع فيه قيم وخبرة وتراث وتعاليم وتتقابل فيه عناصر متفرقة تبدأ من الإيحاء وتنتهى سواء من منطلق الإيمان أو استناداً إلى المنطقية المجردة إلى التسليم بمفاهيم عامة مطلقة يقف منها المفكر موقف الاستسلام أكثر منه موقف المناطحة.

كل هذا يفسر نتائج معينة :

١- إن نظرية القيم السياسية تفترض المناقشات والخلاف فى وجهات النظر .

٢- إن نظرية القيم السياسية بحكم بيعتها هى حقيقة تجريدية ومطلقة .

٣- إنه من العبث أن نطلق تحليل القيمة السياسية وإلغاء العنصر العاطفى بما يتضمنه هذا العنصر من مصادر دينية وقومية وحضارية .

٤- منذ ميكيافيللى وحتى اليوم وبرغم التقليد الذى وضعه ميكيافيللى والذى فهم فى كثير من الأحيان بطريقة خاطئة من أن هناك فصلاً مطلقًا بين القيم السياسية والقيم غير السياسية ؛لم تستطع تقاليد الحركة أن تلغى معنى القيم . علينا أن نتذكر دون أن نقف أمام ذلك ولو قليلا أن ميكيافيللى لم يقل بأن القيم السياسية قيم غير أخلاقية . إنه وكما سبق وذكرنا ميز بين القيم السياسية والقيم غير السياسية . وهذا طبيعى ، فالقيم بصفة عامة هى الأهداف ولكن الأهداف ليست بمعنى الغاية المباشرة من الحركة وإنما بمعنى المثاليات المسيطرة على الحركة . إنها عنصر أكثر اتساعًا وأكثر عمومية فى المدلول العام لإطار الوجود الإنسانى . إنها تتضمن نوعًا من أنواع العلو والسمو ، فهى تضفى الكرامة والقوة وتفرض الهيبة والارتقاء . بهذا المعنى هى إطار فكرى يغلف الأهداف المباشرة من الحركة ويضفى عليها سموًا معينًا ولو مصطنعًا وهو الذى نسميه بأخلاقيات الحركة . ميكيافيللى نفسه فى مؤلفه عن الأمير وعقب صفحات كاملة من التحديد لخصائص القيادة الواعية التى ترفض أى مثالية وتجعل هدفها يرتفع عن أخلاقيات الحياة اليومية إذا به فى نهاية كتابه يعلن بصراحة كيف أنه لا يؤمن إلا بالشهامة والرجولة السياسية ، والرجولة السياسية لا تعنى إلا تقديم القيم وتقبل المخاطرة بالذات الفردية فى سبيل حماية تلك القيم العملية . القيم السياسية هى أخلاقيات حتى لو ارتبطت وتحددت بالتحكم فى الوجود الفردى . وليس أكثر من العودة إلى مفاهيم التراث الغربى فى أنقى صورها بأن القيم السياسية هى أولاً وقبل كل شىء قيم أخلاقية . وما مفاهيم البطولة السياسية فى التقاليد الرومانية الألمانية سوى تعبير عن ذلك ، ألم يجعل نيتشه ثم من بعده ماكس فيبر منطلقه فى الهجوم على القيادات الألمانية افتقارها لمدلول الأخلاقيات السياسية ؟

على أن المنطلق الحقيقى فى تحديد حقيقة القيم السياسية هو الناحية الفلسفية، إن هذا الجسد من المعرفة فى حقيقته لا يعدو أن يكون إطاراً فلسفيّا فى تفسير الوجود الإنسانى، وسوف نرى كيف أن الأسماء الضخمة التى تعبر عن تأصيل القيم السياسية لم تكن إلا تكراراً لأسماء كبار الفلاسفة ومدارسهم الفكرية. إن القيم السياسية هى تصو، ر وهى بهذا المعنى لا تعدو أن تكون معرفة فلسفية، على أنها بوصفها كمعرفة فلسفية لا بد أن تقدم مذاقًا خاصّا وطعمًا مميزًا.

١- هى أولاً متماسكة بمعنى أن هناك علاقة ترابط من نوع معين لا بد وأن تخلق علاقة من الجذب أو الرفض لمختلف القيم فى تعددها أو فى تنوعها. بمعنى آخر أن هناك قيما معينة لا بد وأن تفرض رفض قيم أخرى وأن تؤدى إلى التسليم بقيم أخرى سوف نرى فيما بعد كيف أن العدالة تفرض المساواة، وكيف أن المساواة ولو مقيدة لا بد وأن تقود إلى تأكيد القيم الديموقراطية ولو فى فترة بعيدة نسبيّا. وكيف أن العنصرية ترفض المساواة ولا بد وأن تنتهى إلى تأكيد رفض القيم الديمقراطية.

٢- وهى من جانب آخر متصاعدة: هناك علاقة تفرض الترتيب التنازلى أو التصاعدى بحيث تؤدى إلى عملية توزيع وظيفى معين بين مختلف القيم السياسية سوف نرى فيما بعد أهمية هذه العلاقة من حيث الأوضاع النظامية ولكنها تظل أيضًا ذات دلالة واضحة حتى من منطلق التصور الفلسفى العام.

٣- وهى من جانب آخر متعددة الجزئيات. إن أى قيمة تعنى تصوراً، والتصور يعنى جسداً كاملاً من الفرعيات. العدالة قيمة سياسية تعنى تصوراً عاما أساسه الحياد واحترام الكرامة الإنسانية. هذا التصور لا تكفى بخصوصه هذه التجريدات المطلقة ولا بد بحكم طبيعته أن يتكون من عناصر متعددة لا نهاية لها من الجزئيات الفكرية التى بطبيعتها هى تمثل بدور رعايتها سياسية فرعية أو تابعة أو جزئية. الثقة، الطمأنينة، حرية السكن، الشعور بالاستقرار، جميعها عناصر وجزئيات تتفاعل فيما بينها لخلق ذلك الإطار الفكرى الذى نستطيع أن نطلق عليه قيمة العدالة.

كذلك هذه القيم المختلفة التى تترابط فيما بينها متماسكة آونة متصاعدة آونة أخرى لا بد وأن تتشابك كل منهما بالأخرى. هذا التشابك ليس مجرد حقيقة يفرضها التطور

فهذه ناحية أخرى ليس هذا موضع المناقشة بخصوصها وهى تدور حول أن المثالية واحدة لا تتجزأ بغض النظر عن توظيف هذا المفهوم أو تحديد خصائصه تبعًا لكل موقف ولكل عصر ، ولكن من البعد الفلسفى المجرد فإن تعدد القيم لا يمنع بل ويفرض أن القيم التابعة أو الجزئية قد نستطيع أن نصل إليها من منطلقات متعددة كل منها يقدم قيمة سياسية مستقلة ، وهكذا نجد ذلك التشابك فى النهاية حيث يزيد من تدعيم وتقوية المثالية الذاتية فى أبعادها الواقعية . ولنقدم نموذج : منع سريان القانون على الماضى . هذا المفهوم الذى هو قيمة سياسية هو نتيجة لازمة لمبدإ العدالة : كيف أحاكم شخصًا عن واقعة لم يكن يجرمها القانون وقت حدوثها ؟ هل هذا من نبل العدالة أم تعبير عن الظلم السياسى ؟ ولكن إذا انطلقنا فى تحليل الجزئيات المرتبطة بمفهوم الحرية وجدنا أن أحد أعضاء أو عناصر هذا المفهوم هو الثقة والاستقرار والحرية يعنى إلغاء القيود ويعنى بالتالى الفيضان الحركى من جانب الفرد فى إطار تعامله مع الجماعة دون عوائق وكيف يستطيع أن يفعل ذلك إن لم يكن واثقا ومطمئنًا إلى نتائج حركته ونشاطه ؟ وأليس معنى ذلك العلم بالقانون المسبق وبالناحية القانونية وبالجزاء المحتمل الذى يتعين على المواطن أن يواجهه لو قبل المخاطرة بالحركة ؟ وهكذا نصل من منطلق مبدأ الحرية إلى نفس المفهوم المتعلق بعدم سريان القانون على الماضى . بل نستطيع أن نصل إليه من منطلق آخر وهو مبدأ المساواة . إن المساواة تعنى التسوية فى المواقف وعدم التمييز فى الظروف والجزاءات . أليس سريان القانون على الماضى بالنسبة لواقعة معينة يعنى إلغاء للمساواة ؟ أليست دلالة المساواة أن تكون فى الظلم كما تكون فى العدل ؟ أليست التفرقة فى العدالة نوعًا من الظلم كما أن المساواة . فى الظلم نوع من العدالة ؟ إن رجعية القانون تعنى أن هناك وقائع بخصوصها يصدر التحريم بالنسبة للماضى ولكن بحكم طبيعة التشريع فهناك وقائع أخرى لم يحدث بخصوصها التحريم بالنسبة للماضى وهذا مدلول لعدم المساواة . وإذا كان مبدأ المساواة قد يبدو غير واضح فى مفهوم رجعية القانون بالنسبة للماضى فإنه يصير أكثر وضوحًا لو انتقلنا إلى مدلول مبدإ الشرعية . فالشرعية تعنى الاستناد إلى النص القانونى والقاعدة القانونية لا وجود لها قبل صياغتها وتكوينها . فكيف نزعم بالشرعية عندما نجعلها تمتد إلى نفاذ سابق على وجودها أو تكوينها ؟ علاقات متداخلة ومتماسكة ومتشابكة ، هذه هى طبيعة القيم السياسية .

على أن مشكلة القيم الحقيقية التى يقف إزاءها الفقه حتى هذه اللحظة موقف التساؤل بل والصمت فى بعض الأحيان، وإن كان علماء الاجتماع السياسى يحاولون بالكثير من السطحية أن يجابهوا المشكلة، هى حقيقة العلاقة بين تلك القيم السياسية والإطار الحضارى. فكرة الحضارة فى أوسع معانيها تختلط بمفهوم الثقافة. والإطار الحضارى لا يعنى فى حقيقته سوى مجموعة من النماذج السلوكية والمفاهيم الفكرية والجزاءات الوضعية إلى جوار القيم التقليدية المرتبطة بجماعة معينة. الحضارة سواء فهمت بمعنى ثقافة أو بمعنى تراث تدور حول متغيرات ثابتة : نماذج أولاً للسلوك وللتصرف على المستوى الفردى أو الجماعى، وظائف ثانيًا بمعنى أهداف لتلك النماذج السلوكية، ثم قيم ترتفع فتخلق علاقة التجانس بين النماذج السلوكية والوظائف الاجتماعية. وتأتى عقب ذلك الجزاءات فتخلق الرابطة الوضعية. على أن القيم هنا يجب أن تفهم بمعنى مجموعة القواعد المرتبطة المتكاملة المتناسقة التى تسمح بتقييم تصرف معين من حيث علاقاته بكليات الخير والشر بكليات المستقبل أو غير المستقبل بكليات العدل أو الظلم أو بصفة خاصة بكليات الجمال الحركى فى نطاق التقاليد القومية. معنى ذلك بعبارة أخرى أنه فى كل جماعة وفى كل فترة زمنية وفى بعض الأحيان تبعًا لكل طبقة اجتماعية هناك تصور عام من خلال نظام كامل للقيم لما هو متقبل أو مرفوض، ولما هو محبوب أو مكروه، ولما هو قابل لأن يدافع عنه أو غير قابل إلا للاستهجان. هذا النظام للقيم هو فقط محك ومحور التكامل الاجتماعى، بمعنى أنه إن لم يوجد أو كان موضع مناقشة فإن هذا لا يعنى سوى حقيقة واحدة وهى أن المجتمع فى طريقه إلى التفكك إن لم يكن أصابه فعلاً ذلك التفكك. وهنا علينا أن نتذكر أن من بين هذه القيم السياسية على وجه الخصوص ذلك الذى أسميناه فى غير هذا الموضع قيم الفاعلية السياسية التى تعنى القدرة على احترام تلك القيم بصورة أو بأخرى وعلى تأكيد التجرد والارتفاع عن مستوى الأنانية للتعبير عن صلابة الإرادة الجماعية.

هكذا فإن مدلول الحضارة أو الثقافة كمجموعة من المفاهيم يمكن التمييز فى داخله بين ثلاث درجات متتالية :

١ - مجموعة من القواعد تحدد الوظائف أو النماذج السلوكية .

٢- مجموعة من الجزاءات تضمن احترام تلك القواعد والنماذج السلوكية .

٣- مجموعة من القيم تغلف السلوك والجزاء وترتفع عن مستوى الجزئية اليومية لتنطلق فى إطار مطلق يدور حول مفهوم مثالى للوجود وللعلاقة السياسية بل وللوظيفة الحضارية .

هذه الطبيعة الحضارية تفرض عدة نتائج وتثير بعض الملاحظات . فمفهوم الحضارة الغربية الذى يمثل أحد المنطلقات الإسلامية فى التحليل السياسى الذى يكاد يتطابق مع مفهوم النظرية السياسية يجب أن نقف منه موقف التأمل والمناقشة . إن الحضارة الغربية هى أساساً حضارة سياسية وهى بهذا المعنى تختلف عن جميع الحضارات الأخرى . وإذا كنا نستطيع أن نميز فى الحضارات بين نماذج ثلاثة : سياسى وغير سياسى ولا سياسى ، فإن الحضارة الغربية هى خير من يعبر عن النموذج الأول . الحضارة السياسية تعنى أن المحور الأصيل فى تحليل الظاهرة الاجتماعية هو العلاقة بين الحاكم والمحكوم التى تدور حول حقوق السلطة والرقابة على ممارسة السلطة . الحضارة اللاسياسية هى تلك التى تضفى على الممارسة المتعلقة بالنظام صفة إدارية مطلقة . إن المواطن يقف من السلطة موقف عدم الاهتمام وعدم المشاركة . خير النماذج المعبرة عن هذه الظاهرة النماذج الشرقية وبصفة خاصة الحضارة الفرعونية . وهنا لا يجوز لنا ونحن فى معرض الحديث عن الحضارة غير السياسية أن ننظر إلى دلالة تلك الحضارة على أنها تعبير عن مفهوم الاستبداد السياسى . إن ظاهرة الاستبداد ظاهرة أكثر عمومية حيث توجد فى جميع النماذج السابق ذكرها إذ إنها تعبير عن نوع من أنواع الفساد الداخلى فى أداء الوظيفة أو الوظائف التى تتولاها الدولة . ومما لا شك فيه أن وصف الحضارة بأنها غير سياسية قد يسهل وقد يضخم من هذا الفساد ولكنه لا يعنى بالضرورة ظاهرة الاستبداد السياسى . وهكذا يتضح الفارق مع المقارنة على ضوء هذه الملاحظة بين النظام الفرعونى والنظام الفارسى : الأول لم يعرف الفساد السياسى على عكس الثانى ، برغم أن كليهما تعبير عن الحضارة غير السياسية فى التطبيقين . العلاقة بين المواطن والسلطة علاقة فقط بيروقراطية يغلفها طابع التنظيم والاستقرار فى العلاقات اليومية وتنبع من مفهوم الأبوة السياسية دون أن تعرف النواحى العقيدية أو العقائدية ودون أن

تثير التشكيك فى مثالية النظام القائم بالتغيير وبالتبادل ولو فى بعض أبعاده. هى حضارة غير سياسية لأنها لا تعرف مفهوم السياسة فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم كمحور ديناميكى يعبر عن قيم حركية على الجماعة أن تسعى بأسلوب أو بآخر لتحقيقها من خلال التجديد المستمر للحلول القائمة تعبيراً عن مثالية تلك القيم.

وظيفة الدولة المعاصرة ونظرية القيم السياسية

وهذا يقودنا إلى فهم الصفة الرابعة والتى تدور حول العلاقة بين ظاهرة القيم السياسية ووظيفة الدولة المعاصرة. إحدى الخصائص الواضحة من التحليل السابق المتعلق بالصفة الحضارية لظاهرة القيم السياسية أبرزت لنا تناقضا آخر تقودنا إليه ظاهرة القيم السياسية. فالحضارة الغربية ابتداء من الثورة الفرنسية أى من تلك المرحلة التى استطاعت فيها تلك الظاهرة أن تصل إلى تكاملها الحقيقى قامت على أساس سلبية الدولة إزاء كل ما له صلة بالعقائد السياسية. إن مفهوم الدولة المحايدة أو الدولة الحارس لا يعنى سوى أن يترك للفرد كل ما له صلة بعقائده بما فى ذلك تلك العقائد السياسية. كيف نستطيع أن نتصور أن الدولة هى تعبير عن الحضارة السياسية وقد أضحت إطارا لا يشع أى مفهوم سياسى فيما يتعلق بالقيم الثابتة المرتبطة بالمجتمع الذى تمثل بالنسبة له الدولة أداته القومية وإرادته الحاكمة ؟ هنا تبرز أهمية التراث الثقافى الآخر، لا بد وأن يقدر له نوع من الانفجار من حيث الواقع العملى فى موضعين كل منهما أحدث أثره فى التطور العام للحضارة المعاصرة. أولهما : فى مجتمعات وسط أوروبا فى أعقاب الهزائم المعروفة باسم الحرب العالمية الأولى. إن الهزيمة لا تعنى سوى الفشل. والفشل لا يمكن أن يكون جزئيّا. هزيمة مجتمعات وسط أوروبا وما ارتبط بها من تقلصات معينة ومعروفة أبرزت ذلك التناقض الذى سمح ومكّن القيم النازية والفاشستية بكل ما تمثله من وحشية أو على الأقل تناقض مع القيم العزيزة على التراث الأوروبى أن تنجح بل وأن تترسب فى جزء معين من الوعى الجماعى.

النموذج الثانى يقودنا إلى القارة الجديدة. فالمجتمع الأمريكى هو امتداد للحضارة الغربية وهو تعبير أيضًا عن جميع القيم العزيزة على تلك الحضارة فى أنقى صورها وفى أكثر متغيراتها صفاء. وبرغم ذلك فإن المجتمع بحكم ظروفه التاريخية لم تقدر له عملية الارتباط الحقيقية بتلك القيم الحضارية التى خلقتها الممارسة الكنسية فى أغلب

أجزاء أوروبا الغربية . النتيجة المباشرة أنه عندما قدر لذلك المجتمع أن يدعى أى وظيفة قيادية عالية كان لا بد وأن يشعر بعدم التناسق والتماسك بين مختلف القيم المرتبطة بوجوده الاجتماعى . ومن هنا كان التساؤل : كيف يمكن تحقيق عملية الإسناد للقيم سواء بغرس القيم أو بتقوية متغيراتها أو بربط عناصرها وأجزائها بحيث تكون ذلك النظام الكامل الذى هو محور التعبير عن المجتمع المتقدم ؟ هذا التساؤل أجاب عنه العلماء كل بأسلوبه ولكن يكفى أن نتذكر أن أحد شيوخ المحللين وتبعه فى ذلك مدرسة كاملة ، العالم أيستون لم يتردد فى أن يعلن عما يسميه : ما الذى يعنيه ذلك ؟ الإسناد الإكراهى للقيم ، أليس تسليمًا بوظيفة إيجابية للدولة حول ما نسميه اليوم الوظيفة الاتصالية ؟ أليست الوظيفة الاتصالية إعلانا صريحا عن إفلاس المفهوم الغربى التقليدى النابع من فلسفة الحضارة الأوروبية كما صاغتها ودعمتها تقاليد عصر العقل والنور وانطلاقًا من الثورة الفرنسية ؟ لقد حللنا مفهوم الوظيفة الاتصالية فى غير هذا الموضع ولكن الذى يعنينا أن نتذكره هو أن جميع الفلسفات المعاصرة لا تستطيع أن تستصبغ هذا المفهوم التقليدى والذى يمنع الدولة من أن تؤدى وظيفة إيجابية إزاء نظرية القيم السياسية . إن عليها أن تختار وعليها أن تقوم بعملية الاختيار من منطلق تقاليدها القومية وتراثها الحضارى . بطبيعة الحال الاختيار لا يعنى التعصب القومى ولا يعنى الإكراه العقائدى ولكنه يعيد إلى الذاكرة المفاهيم الإسلامية التى تفرض من منطلق هذا الاختيار التفضيل والترجيح والتنويع والترتيب التصاعدى للمواطن فى إطار القيم الذاتية بما تبعه من نتائج فى إطار الممارسة السياسية . الملحوظة الثانية والتى لا بد وأن نصل إليها من منطلق هذا التحليل هى التسليم بأن الوظيفة الاتصالية للدولة المعاصرة ليست وظيفة تدور حول الإدراك والإعلام وما يتصل بأىٍّ منهما وإنما هناك أيضًا وظيفة ترتبط بالتوعية والتحويل العقيدى أو ما نستطيع أن نسميه بالدعوة من منطلق التقاء الوظيفة الاتصالية بالوظيفة العقائدية .

أليست كل هذه الخصائص كافية لأن تفسر لماذا تلك المعرفة بنظرية القيم السياسية لها أيضًا طابع حركى ؟

لقد سبق ورأينا أكثر من بعد واحد : تأثير وتأثر من جانب الحاكم والمحكوم . على أن الواقع أن هذا البعد الحركى فى المجتمع الذى نعيشه أضحى أكثر اتساعًا ؛ لأنه

أضحى يرتبط أيضًا بعلاقة المواطن المحكوم بالمواطن الحاكم. الثورة الإعلامية أدت إلى إمكانية التنقل وانتشار الفكر والمفاهيم لا فقط فى وقت قصير بل وفى بعض الأحيان فى نفس اللحظة التى تتم فيها صياغة ذلك الفكر وتلك المفاهيم، ومن هنا تبرز حقيقة الفارق بين المفكر السياسى وخالق القيم السياسية. إن مؤصل القيم وبصفة عامة كل ما يمكن أن يوصف بأنه ينتمى إلى عالم الثقافة السياسية الحقيقية هو وحده الذى يترك المواطن وقد تبلورت فى ذهنه صورة كاملة من إطار تلك الحركة وعلى ذلك العالم الذى يوصف بأنه سياسى وعلى ذلك النظام من المثاليات الذى يسمح بتقييم الحركة فى مختلف أبعادها اليومية. ترى لماذا نفهم كيف أن أفلاطون وجمهوريته وأرسطو وسياسته لا تزال تمثل الأهرامات الشامخة فى نطاق الآثار السياسية؟ وترى لماذا نفهم كيف أن كتابات كمؤلف كفاحى لهتلر وغيره من النصوص التى غزت بشكل خاص العالم المتخلف فى الفترة الأخيرة تنتهى مع نهاية صاحبها، بل وفى كثير من الأحيان لا يقف منها المفكر إلا موقف الصمت وعدم الاهتمام؟ إن الفارق الأساسى يكمن فى ذلك الإطار الفلسفى الذى من خلاله ومن خلال متغيراته كقيم مطلقة نستطيع أن نصل إلى ذلك التصور وذلك التحديد لتلك النتائج التى تسمح بملء الفراغ والقدرة على التجاوب.

نظرية القيم ومستوياتها

الثقافة السياسية بهذا المعنى عندما تتمركز حول القيم تصبح ثقافة ذاتية ولكنها برغم ذلك لا يمكن أن تكون فقط ثقافة قومية. إن كل قيمة سياسية لها كما سبق ورأينا أبعادها التصاعدية الثلاثة: فهى ذاتية وهى تجريبية ولكنها أيضا تتصف بصفة العمومية، كل قيمة تحمل طابع العمومية؛ لأنها لا تقف عند حد الخبرة المحلية ولا ترتفع فقط إلى مستوى التراث الإنسانى والتاريخ الحضارى. ولكنها تتضمن من حيث حقيقتها نوعا من المعالجة للمشكلات وقد ألغى عاملى المكان والزمان والتفت تلك المعالجة فقط حول الطبيعة البشرية والمنطق الفردى من هنا، واستناداً إلى هذه الحقيقة لا بد وأن نسلم بأن نظرية القيم على الأقل فى قسط معين تتصف بصفة العمومية التى تلغى عاملى الزمان والمكان وهنا يبرز بشكل واضح الفارق الحقيقى بين الفيلسوف ورجل السياسة العملية. إن منظر الوجود السياسى يجب ألا يسمح للمشكلة التى يواجهها وللجماعة التى منها

ينطلق أن تستنفد اهتماماته وأن تستوعب قدراته الفكرية. يجب أن تنطلق آفاقه. فلا تتقيد بزمان أو مكان. ومن هنا ينبع تفسير ثبات بعض الآثار الفلسفية لو قورنت بغيرها من الآثار التى هى أيضًا تنسب إلى أسماء ضخمة فى التراث الفكرى السياسى. ولنقارن بين جمهورية أفلاطون وسياسة أرسطو وكتاب كفاحى لهتلر على سبيل المثال.

على أنه بهذا الخصوص يتعين علينا أن نتذكر بعض الملاحظات.

أولاً: القيم بصفة عامة ليست مرادفة للأهداف المباشرة من الحركة. هذه الأخيرة التى تختلط فى حقيقة الأمر بما يسمى goals أو بما تعبر عنه النظرية السلوكية بكلمة stilru- lus أو المنبه ليست سوى السعى نحو إشباع الحاجات needs الأمر الذى يحقق الاسترخاء، فالجوع وهو منبه يضع حدًا له الشبع. ولكن هذا ليس له قيمة بمعنى المثالية: إن الشبع الذى بصفة السرقة وبرغم أنه يقود إلى الاسترخاء فإنه يرفض جميع القيم المتداولة. على أن هذه الحقيقة صحيحة أيضًا على المستوى الجماعى: فالدولة التى تشن حربا وقائية وبرغم أنها قد تحقق هدفا مباشرا فإنها لا تنبع من القيم الجماعية بأى معنى من معانيها.

ثانيا: كذلك فإن القيم السياسية وبرغم أنها تحمل طابعًا أخلاقيًا فإنها ليست القيم الأخلاقية. ونظرية القيم بالمعنى الأخلاقى لها تقاليدها المستقلة التى استطاعت أن تتكامل خلال القرن الثامن عشر. ودون أن ندخل فى تفاصيل جانبية أو جزئية لا تسمح بها هذه الدراسة فلنتذكر أن هذه القيم تدور حول أربعة مفاهيم كبرى: البحث عن الحقيقة، تقديس الجمال، جعل الخير هو محور التقييم للحركة، الانطلاق من مبدإ الحب فى التعامل، عناصر أربعة: الحقيقة، الجمال، الخير، الحب يتكون منها النظام العام للقيم الأخلاقية.

ثالثًا: على أن القيم بصورة عامة سواء كانت أخلاقية أم سياسية فإنها تعبر عن خصائص فكرية واحدة:

١- هى لا تنبع من الذات، إنها حقيقة مجردة، إنها قيمة لذاتها وبذاتها.

٢- هى مرغوبة لذاتها، هى تحمل فى ذاتها قيمتها: إنها مثالية.

٣- القيمة تحمل مقياسها : الصدق هو مقياس الصدق، إنها لا تخضع للقياس، وليست فى حاجة للقياس (بمعنى القياس الكافى).

٤- القيمة لم تخلق لتخضع لمبدإ الإشباع، بل إن الفرد كلما اقترب منها ابتعدت عنه لأنها غير قابلة للإشباع.

أنواع القيم السياسية

لو تركنا جانبًا هذا المفهوم العام للقيم السياسية بمعنى المثاليات والأهداف المجردة وحاولنا أن نميز فى داخل تلك المثاليات تبعًا للطبيعة الوظيفية للقيم السياسية لاستطعنا أن نجزئ ذلك الجسد المتكامل من القيم بين أنواع ثلاثة كل منها يختلف ويتنوع من حيث جوهره وخصائصه. فهناك أولاً حقائق أخلاقية يغلب عليها طابع العمومية بحيث تكاد ترتفع فتصير محوراً للوجود الإنسانى وللتراث التاريخى. إنها المبادئ السياسية أى تلك المفاهيم المثالية المجردة التى تكون الغاية النهائية التى يسعى إليها الوجود السياسى سواء تحققت أم لم تتحقق، إن المبادئ الأخلاقية ليست جميعها مبادئ سياسية وليست جميعها صالحة لأن تكون أساسًا للحركة السياسية ؛ هى تلك المبادئ المطلقة القادرة على أن تستوعب فى نطاق الوجود السياسى لتصير محور حركته المعنوية. ثم هناك مجموعة أخرى نستطيع أن نصفها بالأهداف القومية. إنها قيم سياسية ذاتية مؤقتة ومحلية : برغم أنها تنبع من مفهوم حق الدفاع الشرعى عن النفس فإنها فى تعبيراتها المختلفة كمدلول لما نسميه الأمن القومى إنما تعنى عملية تشكيل لذلك المعنى العام الخلقى فى إطار أساسه الواقع المحدد وقد ارتبط حول عملية البناء الفكرية لصياغة ما يمكن أن يسمى بالضمان الأدنى لأى حركة سياسية معادية. الأمن القومى هو قيم سياسية ذاتية برغم أنها تعبر بدورها عن قيم أخلاقية ثابتة. ويأتى القرن التاسع عشر ومنذ الثورة الفرنسية فيقدم لنا نوعًا آخر من القيم السياسية والذى أسماه الفقه المعاصر الأيديولوچيات، ما معنى الأيديولوچيات ؟ فى أوسع معانيها هى ذلك التطور المتكامل للوجود السياسى مع تقديم أساليب الانتقال من الواقع المعاصر إلى النموذج المثالى. بهذا المعنى الأيديولوچية توصف بأنها فلسفة حركية، على أن ما يميزها أساسًا هو أنها عملية تنظيم فى بعد واف. من هذا المنطلق أيضًا الأيديولوچيات نوع من أنواع القيم أو على الأقل صورة من صور التنظيم الفكرى للقيم السياسية.

على أن القيم من جانب آخر يجب أن تميز فى علاقاتها المتصاعدة بين القيم العليا والقيم التابعة . لقد سبق ورأينا كيف أن الطبيعة الفكرية للقيم السياسية تفرض علاقة تناسق وانسجام من جانب وترتيبا تصاعديا من جانب آخر ، هذه العملية تقود إلى ما يسمى القيمة العليا Top value أى ذلك المبدأ الثابت المستقر الذى منه تنبع وتتشكل جميع القيم الأخرى أو قسط معين من القيم الأخرى . هذه الحقيقة أى التمييز بين درجات القيم من حيث الأهمية مشكلة ثابتة فى الفقه السياسى تثور بصدد تحليل أى نوع من أنواع الأهداف : مبادئ أمن قومى ، أيديولوچية ، ولكنها تثور بشكل أكثر وضوحًا فيما يتعلق بالمبادئ السياسية والأمن القومى يفترض ذلك التصاعد والأيديولوچية ، ويمكن أن تنبع من عملية التوزيع الدرجى للقيم فقط ، عندما نتعرض للمبادئ وبحكم طبيعتها المطلقة لا بد وأن تثور هذه المشكلة بنوع خاص وتفرض مواجهة صريحة أكثر عنفًا وأكثر تعقيداً فى آن واحد .

سوف نرى فيما بعد أن بهذا الخصوص تتنوع التقاليد وتتعدد النماذج ، والنموذج الغربى يجعل من الحرية المبدأ الأصيل إزاء المبادئ الأخرى بحيث يجعلها تابعة . النموذج الإسلامى يرفع العدالة ليجعل منها ما أسميناه المبدأ الأصيل ويحيل الحرية والمساواة إلى مرتبة القيم التابعة . على العكس من ذلك فالتقاليد الشيوعية تنطلق من مبدإ المساواة فى عملية الترتيب التصاعدى للمبادئ السياسية .

كذلك فإننا سوف نجعل منطلقًا آخر أساسيّا فى عملية تحليل العلاقة بين هذه القيم السياسية ، حيث سوف نميز بين القيم السياسية الجماعية والأخرى الفردية .

وفى سؤال آخر ، ما وظيفة القيمة السياسية من حيث الواقع فى تحديد النطاق الحركى للوجود السياسى ؟ كيف تترجم تلك القيم المجردة وتلك المثاليات الأخلاقية إلى قواعد للممارسة تربط بين الحاكم والمحكوم فى آن واحد من التماسك والتكامل المرتبط بتوجيهه أو مواجهة المشكلات الخاصة بالحياة اليومية ؟

وهكذا يكون من الطبيعى أن محاور هذه الدراسة لا بد وأن تدور حول أربعة شمائل : المبادئ السياسية ، الأيديولوچيات ، الأمن القومى ، وظيفة القيم السياسية ، وإذا تذكرنا أن المبادئ بدورها نوعان : أصلية وتابعة ، ثم إذا أضفنا إلى ذلك أن المنطلق

الحقيقى لجميع هذه التفصيلات هو النظرية الديمقراطية للممارسة السياسية لقيمنا لذا سوف نطرح هذا التحليل فى أقسام ستة بالترتيب السابق .

على أن هذه الدراسة لتكتمل لا بد وأن نشير لفلاسفة القيم لنحاول من خلال تمثيل هذه النماذج الفكرية المتتابعة أن نحدد حقيقة المكتسبات التى قدمتها الإنسانية فى تراكماتها المثالية المتتابعة .

وقبل أن ننطلق فى هذه الدراسة علينا أن نحدد أهمية نظرية القيم فى نطاق المعرفة العلمية بالظاهرة السياسية :

أولاً: فهى الجزء الأساسى من النظرية السياسية وكما سبق وذكرنا الذى حوله لا تختلف أىٌّ من المدارس المعاصرة .

ثانيًا: كذلك فإن نظرية القيم هى التحرر الحقيقى الذى تنبع منه نظرية الرأى العام وديناميات الحياة السياسية . فالرأى العام فى ذاته هو قيمة سياسية وهو إذا حاولنا أن نترجمه إلى لغة نظامية عصرية لأضحى مرادفًا لكلمة المشاركة والمشاركة هى جوهر الظاهرة الديمقراطية . أضف إلى ذلك أن الأساس الحقيقى لشرعية ظاهرة الرأى العام إنما ينبع من نظام القيم . بل إن المتابعة التاريخية للظاهرة تفصح عن أن استمداد هذه لأصولها من تطور نظرية القيم السياسية خلال القرن التاسع عشر . ويتجلى هذا الترابط بشكل واضح عندما نتحدث عن الجزئيات التى يتكون منها التحليل السياسى لنظرية الرأى العام : الرأى العام النوعى والطبقى والمهنى ، إرادة الأغلبية وإرادة الأقلية ، التكامل القومى ومبدأ الوحدة الوطنية جميعها كليات لا نستطيع أن نفهمها وندرك دلالتها الحقيقية إلا من منطلق تأصيل نظرية القيم السياسية .

ثالثا: كذلك فإن نظرية القيم تتطرق اليوم إلى نطاق السياسة الخارجية . فالدول الكبرى التى تزعم الأخلاقيات إنما تسعى لخلق نموذج جديد للحركة أساسه الربط بين الأهداف والقيم . وبرغم أنها بهذا الخصوص إنما تلغى حركتها على نوع من التلاميذ التلاعب والخديعة ، فإنها تغلف نفسها بلغة القيم . الحديث عن السلام ليس إلا نموذجًا لهذه الحقيقة . وفهم السياسة الخارجية للدول العظمى لم يعد يستطيع تحليل نظرية القيم فى نطاق السلوك الدولى حيث أضحى ما يسمى بالتسميم السياسى أحد مسالك تلك

السياسات. التسميم السياسى وكما عرفناه فى غير هذا الموضوع هو نوع من أنواع إعادة تشكيل نظام القيم السائدة بفرض أو زرع قيم أخرى أو إجراء عملية تبديل داخلية للتوزيع التصاعدى للقيم التاريخية. وعملية المواجهة الحقيقية لمثل ذلك الغزو لا يمكن أن تتم إلا من منطلق واحد: البناء الفكرى لنظام القيم الذاتية وربط الحركة السياسية المعاصرة بأوسع معانيها لا فقط بمعنى التعامل الدولى والإقليمى ولكن أيضًا بمعنى وضع أسس السياسة القومية الداخلية بما فى ذلك قواعد السياسة التشريعية والاتصالية بنظام القيم التاريخية. وهنا تبرز واضحة كيف أن إحياء التراث يصير أداة من أدوات خلق التكامل السياسى، والنموذج الصارخ بهذا الخصوص نستطيع أن نتلمسه من تاريخ الفكر السياسى الألمانى خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر وبصفة خاصة من خلال تحديد للغزو الثقافى الفرنسى مع حملات التغلغل العسكرى والفلسفى التى قادها نابوليون.

رابعًا: على أن هذه الأهمية تبدو أكثر وضوحًا فى فقهنا السياسى. فقد سبق (فى محاضراتنا فى العلوم السلوكية) أن أبرزنا كيف أننا نقبل المدرسة السلوكية فى التحليل ولكن من منطلق تطعيمها بمفهومين كلّ منهما يكمل الآخر: علم الحركة من جانب ونظرية القيم من جانب آخر.

جميع هذه المقدمات تفسر أسلوبنا فى التحليل ومنهاجيتنا فى فهم نظرية القيم وبناء جزئياتها المختلفة(١٤).

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن: هل هناك نظرية سياسية إسلامية؟

ولكن قبل هذا لا بد أن نشرع فى الحديث عن الأبعاد المنهاجية فى دراسة الظاهرة السياسية فى التراث السياسى الإسلامى.

* * *

المبحث الثالث

الأبعاد المنهاجية للتراث السياسى الإسلامى وتحليل الظاهرة السياسية الإسلامية

١- منهاجية التعامل مع الظاهرة الإسلامية وقواعد التحليل السياسى

مجموعة من المفاهيم يجب أن نبدأ بها حتى يستطيع القارئ أن يفهم خصائص المنهاجية التى سوف نتبعها فى طرحنا لمشكلات الوجود السياسى من منطلق النظرة الإسلامية . كذلك فإن الهدف الذى نسعى إليه من هذه السلسلة من الدراسات الخاصة بالتطور الفكرى للتراث الإسلامى يفرض علينا منهاجية ذات خصائص متميزة . فى القسم الأول من كل دراسة نطرح المشكلة وأبعادها المختلفة دون أن نثقل على القارئ بالمصادر التفصيلية أو بالإحصاءات الرقمية أو بالمشكلات التنظيرية . على أننا سوف نتخطى النقص الواضح من الناحية العلمية فى مثل هذه المنهاجية ، بأن نرفق كل دراسة بمجموعة من الملاحق الهدف منها : الاستجابة إلى تلك المقتضيات العلمية التى تجعل المتخصص قادرًا على أن يشبع نهمه بهذا الخصوص . فى هذا القسم الثانى سوف يجد القارئ من البيانات المرجعية ، أو المعلومات الإحصائية ما هو ضرورى ؛ ليستطيع لو أراد تعميق الأحكام ، أو الملاحظات التى طرحناها ، أن يحقق هدفه دون أن نفرض متابعة تلك الملاحق على كل قارئ .

أولى المشكلات التى لا بد وأن نواجهها ، هى : الناحية المنهاجية . فالمنهاجية بصدد تحليل الظاهرة الإسلامية فى بعدها السياسى يجب أن تجمع بين أسلوب اكتشاف الماضى ، واستقراء الحاضر . ونحن لذلك فى حاجة إلى أدوات مختلفة بل ومتعارضة من حيث طبيعتها . المنهاجية التاريخية ، ويطعمها منهاج تحليل المضمون سوف تكون طريقنا للغوص فى أعماق الزمان . على أننا عندما نقف أمام الحاضر ، فإن الدلالات

الإحصائية، والمشاهدة، والملاحظة المباشرة وغير المباشرة، سوف تخلق مسالك التحليل الأساسية. وإذ نحاول الربط بين الماضى والحاضر، فسوف نعجل من المنهاجية السلوكية للعمود الفقرى للمعاناة الفكرية.

كذلك فإن العودة للتاريخ ليست مجرد تعبير عن فضول، ولكنه تفسير لأوضاع معينة نستطيع من خلالها تقييم الخبرة التى نعيشها. نحن نؤمن بأن الخطأ يجب أن نكتشفه، لنستبعده، ولكن الصالح يجب أن نتمسك به، بل وأن نستميت فى ذلك. إحدى النواحى التى تجاهلها الفكر فى تحليل الخبرة الإسلامية هى كل ما له صلة بنظرية التعامل الدولى، ومن ثم فإن هذا الجزء هو فصل أساسى يجب أن نفهم جميع خفاياه، ونحن بصدد التحليل للإسلام بوصفه ظاهرة دولية. وإذا كنا لا نريد، ولا نستطيع أن نتعرض فى هذه الصفحات المحدودة لتاريخ الإسلام فى نطاق الصراع الدولى، فلا أقل من أن نفهم، كيف تصورت القيادات الإسلامية عملية الصراع الدولى وقواعدها ؟

ويكمل كل ذلك حصر شامل للوجود الإسلامى فى العالم المعاصر. وهكذا نتابع هذه المشكلات الثلاث ؛ لنرفقها فى خاتمة هذه التأملات بعرض محدود لناحيتين : إحداهما : الإمكانات الحقيقية للقدرة الإسلامية، ولن نستطيع بهذا الخصوص سوى أن نقدم بعض الملاحظات العابرة، والناحية الثانية : نجمع فيها أهم المصادر المرجعية التى قد يحتاج القارئ المدقق إلى المعرفة بها.

٢- منطق تحليل الظاهرة الإسلامية، تعدد الأبعاد ومنهاجية التعامل السياسى

التخلف الفكرى الإسلامى : بين التقوقع الدينى والتفرنج الحضارى :

قبل أن نتطرق لبعض المشكلات المنهاجية التى كثيرًا ما يقع فيها علماؤنا عندما يتعرضون لتحليل الظاهرة الإسلامية، فإن مجموعة من الملاحظات العامة تفرض نفسها بهذا الخصوص.

أولى هذه الملاحظات تدور حول الحالة الفكرية التى يتميز بها المجتمع الإسلامى حاليًا، وفى خلال الربع الأخير من القرن العشرين. فبرغم التقدم الحقيقى فى مظاهر الحضارة اليومية فى كثير من البلاد الإسلامية، وبصفة خاصة الدول البترولية، وبرغم انتشار الجامعات فى جميع الدول الإسلامية وبلا استثناء، بل وصلت تلك الظاهرة فى

بعض تلك الدول وبصفة خاصة الدول الخليجية إلى حد التخمة، وبرغم تقدم أدوات الإعلام الجماهيرى تقدمًا مذهلاً من حيث فن الإخراج الصحفى، فعلينا أن نعترف بأن العالم الإسلامى والعربى لا يزال يعيش حالة تخلف فكرى حقيقى، وأغلب علمائنا لا يجرءون على تناول، أو مواجهة تلك المشكلات. وهم فى غالبيتهم واحد من اثنين: متقوقع على نفسه حول المفاهيم الدينية، أو متفرنج لا يعرف شيئا عن تراثنا التاريخى..

النموذج الأول ينتمى فى أغلب الأحيان إلى الجماعات الدينية المعروفة، وهى لا حصر لها. هؤلاء الذين ينتمون إلى التقاليد الدينية بحكم تاريخنا الطويل من الانغلاق، لم يروا فى الظاهرة الإسلامية سوى تعامل دينى. مجرد العودة إلى تصفح مجلة الدعوة على سبيل المثال تقنع بهذه الملاحظة. التراث الإسلامى أضحى صلاة وزكاة. إنهم نسوا أن الظاهرة الإسلامية متعددة الأبعاد: Multidimentional، فهى على الأقل أولاً: دين وثانيًا: نظام للتعامل المدنى، وثالثًا: أسلوب من أساليب إدارة الصراع الدولى، وهنا يظهر الفارق الحقيقى بين الإسلام والمسيحية، وهو فارق يخيف ويقلق العالم الغربى. الدين هو علاقة بين الفرد وخالقه. ونظام الحياة المدنية، هو: تبويب، وتنظيم للتعامل اليومى فى داخل المجتمع القومى بجميع معانيه وتطبيقاته: أسلوب للسلوك السياسى، قواعد لممارسة السلطة، تنظيم الرقابة للطبقة المحكومة على الحاكم وحدود طاعته. الإسلام أيضًا يعكس تصوراً وإدراكًا محدداً لمفهوم الصراع الدولى، وهو من ثم يملك منطلقاته الفكرية من جانب، وفلسفته فى التعامل من جانب آخر، ومن ثم قواعده السلوكية من جانب ثالث. وكل ذلك فى كل ما له صلة بالتطاحن مع القوى الأخرى غير الإسلامية. والذى نحن فى حاجة إليه اليوم ليس فقط البعد الدينى أو الجانب المدنى، بل إن الناحية الثالثة المتعلقة بالتعامل مع الشعوب غير الإسلامية لا تقل أهمية عن الصفحات الأخرى للحقيقة الإسلامية. لا يمكننا تأصيل القواعد، وترتيب الجزاءات المرتبطة بالدين فأهميتها لا تقل عن تلك المرتبطة بالنظام الاجتماعى المدنى. مفهوم التعامل الخارجى فى عالمنا المعاصر يزداد أهمية. إن البعد هو الذى نحن فى حاجة إليه فى عالم الصراع الأيديولوچى، الذى هو وحده وسيلتنا فى تأكيد ذاتيتنا السياسية فى النطاق الدولى. بل ولا نستطيع بهذا الخصوص ألا نطرح مجموعة من التساؤلات:

أ- أليس تجهيل هذه الناحية وإلهاء العالم الإسلامى بالنواحى الدينية إلى حد الإغراق وسيلة لإبعاد الفكر عن الاهتمام بأبعاد أخرى، لا بد وأن تقلق مضاجع القوى الدولية ؟ الظاهرة نفسها فيما يتعلق بالبعد المدنى والاجتماعى. إن الحاكم يدفع العلماء عن قصد لعدم الاهتمام بذلك البعد الآخر، الذى لا بد وأن يقود إلى طرح التساؤل حول الشرعية. كذلك إلهاء الفكر بالنواحى الدينية يدفع الفكر بعيداً عن المتغيرات الدولية، التى كانت بدورها قادرة على خلق المقارنة، واكتشاف سمو التراث الإسلامى.

ب- أليس هذا مما يتضمن مخالفة صريحة لطبيعة الدعوة الإسلامية ؟ إن أى دعوة متكاملة لا تقبل التمييز والتجزئة. إنها كلٌ متكامل. إنها منطق واحد متراص فى بناء هرمى خلاصته نظام متناسق للقيم. وإذا كان علماء التحليل السياسى يسلمون بهذا المبدأ بصدد أي أيديولوچية سياسية، فكيف نتصور عكس ذلك عندما نتعامل مع العقيدة الدينية ؟

ج- وسوف نرى فيما بعد، كيف أن هذه الناحية بالذات تلقى صمتًا عجيبًا من جانب الفقه الإسلامى أو على الأقل هذا الأخير لا يعطيها تلك الأهمية التى هى جديرة بها، وخصوصًا إذ أدخلنا فى الحسبان الواقع الحالى للأمة الإسلامية. مما لا شك فيه أن من الممكن تسويغ ذلك الموقف من الفقه الإسلامى التقليدى : فهو قد تكامل فى فترات الإيناع حيث الاقتناع بأن هذه الأمة، هى خير أمة أخرجت للناس لا تفرض المقارنة. ولكن الحاجة اليوم مختلفة، ونحن نعيش مراحل الضعف التى تفرض علينا التحدى للاحتفاظ بالثقة فى الذات.

وتبدو هذه الملاحظة أكثر وضوحًا عندما ننتقل إلى الفريق الثانى، الذى تعود أن يتعرض للإسلام بوصفه ظاهرة سياسية. ونقصد بذلك أولئك الذين انطلقوا من تقاليد علم السياسة. لقد تعرضنا لهؤلاء فى موضع آخر، وحددنا خصائصهم الفكرية ومدركاتهم العلمية. لا نريد سوى أن نذكر بحقيقة أساسية : أنهم فى غالبيتهم العظمى لم يعرفوا شيئًا عن تراثنا السياسى، إلا من خلال كتابات أجنبية. ولنا أن نتساءل : كيف يجرؤ مثل هؤلاء على التصدى للحديث عن هذا التراث، بل وعلى تقييم أدق جزئياته، دون علم أو دراية ؟ علينا أن نقف صفًا متراصًا لمنع هذه العناصر الدخيلة التى

أنبتها تاريخ طويل من الاستعمار الثقافى، ودعم وجودها ادعاء غربى، لا يزال البعض يعيش فى متاهاته، وهو أن علماء الحضارة الأوروبية قد ألموا بكل شىء وأتقنوا المعرفة فى كل ثقافة وحضارة. ترى ماذا سوف يكون موقف هؤلاء عندما يستمعون إلى علماء الغرب أنفسهم يسلمون اليوم بأن المراجعة القاسية لتقاليد التعامل الفكرى مع الحضارة الإسلامية تثبت أن هؤلاء العلماء، وبصفة خاصة علماء الاستشراق لم يفهموا ولم يستطيعوا أن يتغلغلوا فى فهم حقيقة تلك الحضارة ؟ بل إن البعض منهم يعلنها صريحة واضحة : إن علماء الحضارة الغربية يمثلون الجهالة الحقيقية إزاء التراث الإسلامى(١٥).

وهذا يقودنا إلى ملحوظة ثانية مرتبطة بالكتابات الأجنبية، إن معايشتنا لهذا الإنتاج ابتداء من أعقاب الحرب العالمية الثانية، وحتى اليوم أى التى تجاوزت الثلاثين عامًا أثبتت لنا سوء فهم الحضارة الإسلامية. فى بعض الأحيان عن عدم إدراك، ولكن فى أحيان أخرى عن سوء نية حقيقية على أن النتيجة دائمًا واحدة، وهى عدم الفهم الحقيقى الواعى لتلك الحضارة، ومن ثم بناء أحكام تستمد مصادرها من إدراك خاطئ أو مزيف.

ولنقدم بعض النماذج :

العالم الإنجليزى الأشهر «وات»، والذى عاش حياته بين النصوص والمواثيق الإسلامية، ولكن برغم ذلك فهو عندما يتعرض لحقوق الإنسان، يعلن ويؤكد أن الإسلام لم يعرف ذلك المفهوم، ولم يتقبل النظرية المرتبطة بتلك الحقوق. وهو يستند فى ذلك إلى أن فلاسفة السياسة لم يتعرضوا لهذه الناحية. ولكنه وهو لم يستطع المعايشة الحقيقية الكاملة للتراث الإسلامى، لا يعرف أن من تعرض لهذا الجزء من تفاصيل التعامل السياسى المدنى هم الفقهاء. لماذا ؟ لأن هؤلاء هم وحدهم الذين تناولوا موضوع تأصيل واستنباط الأحكام المتعلقة بوضع القواعد السلوكية للتعامل بين المواطن والخادم. نموذج لعدم الإدراك. نموذج لسوء النية نجده لدى نفس العالم فى كتابه المشهور عن «محمد فى المدينة»، إنه فى صفحات رائعة من المثالية العلمية يقدم لنا خصائص سياسة الرسول فى حكم المجتمع السياسى الجديد. ولا يستطيع أحد أن ينكر قوة التحليل التى أبرزها فى عرضه سواء لمفهوم الوحدة السياسية للكيان العربى، أو فى خصائص القيادة التى عبرت عنها عبقرية الرسول. ولكنه برغم ذلك، وبرغم بُعد هذا

الموضوع عن جوهر الدراسة يأبى إلا أن يلحق مؤلفه بفصل عن زوجات محمد بقصد سيئ[١٦].

ولعله مما يطرح علامات استفهام لا حصر لها ظاهرة أخرى تعكس حقيقة التراث الإسلامى. خلال العصور الوسطى توطدت الكراهية بين الجانبين : الكاثوليكى من جانب، والإسلامى من جانب آخر. وكانت أسباب ذلك كثيرة لا نستطيع أن نتعرض لها فى هذه الدراسة. ولكن يكفى أنها انتهت بالحروب الصليبية. هذه الكراهية أو هذا التعارض فى المصالح ترتبت عليه حملة ضخمة من التشويه للصورة العربية وللدين الإسلامى فى الرأى العام الأوروبى لم تقتصر على رجل الشارع بل تعدته إلى العلماء، ووصلت إلى حد اختلاق الأكاذيب الصريحة الواضحة. ولكننا فى الجانب الآخر بخصوص الصورة الأوروبية والكاثوليكية[١٧]. لماذا ؟ وكيف ننسى ذلك ؟ أليس هذا تعبيراً عن حقيقة نفسية مختلفة، بل وفى حاجة إلى تحليل أكثر تفصيلاً ؟

على كل فإن هذا التشويه من جانب واحد، كان لابد وأن يساعد على عدم فهم الحضارة الإسلامية بجميع مقوماتها وجزئياتها.

٣- مستويات تحليل السياسة الإسلامية : التمييز بين الأبعاد المختلفة ومنطق التحليل

الخلط بين مختلف أبعاد الظاهرة الإسلامية أضحى أحد خصائص الفقه المعاصر. كلّ من قدر له أن يتعرض لتلك الظاهرة بمحاولة جادة لفهم أحد أبعادها انتهى به الأمر فغدا بمختلف جزئيات الوجود الإسلامى وقد انهارت بينها الحواجز، وأضحت نتائج تحليله تعبيراً عن تشويه حقيقى لذلك العالم المتميز. لقد سبق أن رأينا، كيف أن الإسلام بطبيعته ظاهرة مركبة، وأنه فى هذه الخصوصية يتميز ويختلف عن أى دعوة دينية أو سياسية أخرى. فهو دين، وهو حضارة، وهو نظام مدنى، وهو تصور وإدراك متميز للتعامل الدولى. مما لا شك فيه أنه كل ذلك، وأن التكامل يأبى إلا الترابط بحيث إن هذه الأبعاد المختلفة تصير بمثابة الأوانى المستطرقة، حيث كل منها تقود إلى الأخرى. ولكن هذا لا يمنع أن التمييز وعدم الخلط يصير ضرورة لازمة، بل إن التركيب فى ذاته يفرض عدم الخلط والتمييز الواضح الصريح.

إذا اقتصرنا على الظاهرة الإسلامية بوصفها حقيقة سياسية كان علينا أن نميز مستويات ثلاثة كل منها يملك أبعاده المختلفة. وهنا علينا أن نتذكر أن هذا التعدد بل والتباين مرده الحقيقى التعدد والتباين فى مسالك الوظيفة الحضارية، التى تمثل جوهر الظاهرة الإسلامية. الإسلام يبرز اليوم فى تاريخنا المعاصر بوصفه حقيقة سياسية على مستويات ثلاثة. هذا التعدد لا بد وأن يفرض أيضا مشكلات منهاجية تزيد من تعقيد التعامل الفكرى مع الظاهرة موضع الدراسة.

أ- الظاهرة الإسلامية من حيث مستوياتها، إذا اقتصرنا فقط على البعد السياسى وجدنا أنها تفرض على الأقل ثلاثة مستويات :

أولا: هى ظاهرة تاريخية، وهى بهذا المعنى لا تعدو أن تكون مجموعة أحداث مرتبطة بواقع معين انتهت بالتعبير عن خبرة معينة. إنها من ثم جزء من الماضى الذى لا يستطيع أحد أن ينكره. هى خبرات قد نفدت من حيث واقعها ولكنها تملك دلالتها من حيث مضمونها. الظاهرة التاريخية تدفع إلى الفضول، وتحمل على الاستفهام. كذلك الإسلام بوصفه حقيقة تنتمى إلى الماضى، بحيث تصير جزءاً من التاريخ يستقبل عن الحاضر.

ثانيًا: ولكن الإسلام اليوم يملك من كم وكيف قادر على أن يكون قوة سياسية. الإسلام ظل فى جميع مراحل تاريخه -حتى فى أسوإ تلك المراحل تفسخًا وتحللاً- يمثل أحد عناصر القلق التى سادت القيادات الأوروبية. بهذا المعنى كان دائمًا متغيراً ثابتًا فى صنع السياسة الدولية. ولكنه اليوم وقد ارتفع إلى مرتبة كمّ معين فى مواجهة حضارات غربية تعانى تقلصًا وتحللاً معينًا برز السؤال : كيف ومتى يصير الإسلام قوة سياسية فاعلة، ومسيطرة، وموجهة لتيارات التعامل الدولى ؟ المستوى الأول، هو: فضول تاريخى. هذا المستوى الثانى، هو : تحليل للواقع ومواجهة لعناصر التغير فى عالمنا المعاصر، إنه جوهر علم السياسة.

ثالثًا: ولكن هناك مستوى آخر يقف بين المستويين الأول والثانى ؛ ليربط بينهما فى ديالكتيكية مستمرة : الإسلام، هو تراث قومى بالنسبة لبعض المجتمعات السياسية. إنه أحد عناصر تلك الحقبة من الماضى التى برغم انتمائها للتاريخ فإنها قد ترسبت فى الوعى الجماعى، فإذا بها أيضًا أحد عناصر الواقع المعاصر. إنها عنصر من عناصر

الذات التاريخية، وقد تبلورت لتصير أحد ملامح الطابع القومى، بمعنى السلوك الفردى والاقتناع المنطقى.

مستويات ثلاثة يجب أن نميز بينها تمييزًا قاطعًا / تبرز أهمية ذلك واضحة عندما نتعرض لتحليل وتحديد أبعاد كل من هذه المستويات.

ب- المستوى التاريخى، أى : التعامل مع الظاهرة الإسلامية بوصفها حقيقة تنتمى إلى التراث الإنسانى، أى الخبرة، الماضية يملك أبعادًا ثلاثة : فهناك الفكر السياسى، أى : التأمل حول السلطة، ثم هناك النظرية السياسية، أى : النموذج الإسلامى بوصفه تطبيقًا له منطقه وله خصائصه للتعامل، ينطوى تحت مفهوم التجرد المتكامل الذى يلغى بخصوصه عنصرى الزمان والمكان، ثم هناك أخيرًا تلك الخبرة، وذلك النموذج كموضوع للملاحظة والمشاهدة، الأمر الذى يسمح بتقنين العلاقة بين المتغيرات، وهو ما يجعل من تلك الخبرة موضوعًا للتنظير السياسى. فى جميع هذه التطبيقات فإن موضوع التحليل يدور حول خبرة تفرض التساؤل عن صحتها من جانب، ودلالتها من جانب آخر. يرتبط بهذا المستوى، ويصير أيضًا أحد أبعاده، وبرغم أنه قد يبدو لأول وهلة بعيدًا عن المستوى التاريخى ما يتحدث عنه الجميع باسم : التجديد الفكرى السياسى. إن محور عملية التجديد فى التراث الإسلامى، هو إدخال عناصر جديدة فى جوهره وأحكامه. ولكنه في الواقع ليس إلا عودة للمصادر الأولى، ومحاولة ربط الحاضر بالماضى عبر طبيعة التطور التاريخى، وخصائص العصر، والبيئة الاجتماعية التى تحكمت فى بناء الإطار الفكرى. الظاهرة التى تلفت النظر إليها فى حركات التجديد المعاصرة، هى الإيمان بأن هذا التجديد من الممكن أن يتم من خلال القدرة الذاتية للتراث الإسلامى، ودون حاجة إلى البحث عن مصادر خارجية عن تلك الخبرة.

جـ- المستوى الثانى يقف من الظاهرة فى حاضرها ويترك جانب الماضى. إنه لا يتعامل مع الإسلام بوصفه حقيقة تنتمى إلى التاريخ، ولكن بوصفه وجودًا اجتماعيًا وسياسيًا يفرض ذاته على العالم الذى نعيشه. إنه قوة اجتماعية وقومية وسياسية، فإلى أى حد تستطيع تلك القوة أن تملك فاعليتها بحيث تتحكم، أو تساهم مباشرة فى صنع القرار القومى، أو الإقليمى، أو الدولى ؟ ليس محور التحليل هو التقييم أو التكييف المنطقى، ولكنه الفاعلية أو المقدرة. فى هذا المستوى نستطيع أن نميز بين أبعاد أربعة :

١ - خصائص النظم الحاكمة التى تزعم بأنها نظم إسلامية، حيث تثور مشكلة الشرعية لتصير محور العلاقة بين تلك النظم والرأى العام السائد فى ذلك المجتمع[١٨].

٢ - الإسلام بوصفه قوة ضاغطة قومية، سواء كانت هذه القوة فى دولة ذات أغلبية إسلامية أو ليست سوى أقلية قومية[١٩].

٣ - الإسلام بوصفه قوة دولية، أى: بوصفه قوة قادرة على أن تتفاعل بالتوجيه، والتحكم فى مسار العلاقات بين الشعوب.

٤ - الإسلام بوصفه نظامًا دوليّا جديدًا، ولا يعنينا أن يكون ذلك النظام نظامًا دوليا إقليميّا حيث مبدأ التعاون قد يربط مجموعة من الدول بإدراك واحد للتعامل الدولى، أم أنه قد يرقى ليحل موضع النظام الدولى الحالى ولو جزئيّا، ولو بالتأثير فى بعض مبادئه ومدركاته.

د- على أن أخطر مستويات تحليل الظاهرة الإسلامية، وأشدها تعقيدا، هى تلك المتعلقة بإدخال التراث الإسلامى بوصفه أحد عناصر التراث القومى. كل مجتمع يملك تراثه الذاتى، أى: ما خلفه الآباء للأبناء، وإزاء التراث لا نملك التقييم بالرفض أو القبول، ولكننا نملك فقط التقييم بتحديد دلالة الخبرة من حيث عناصر قوتها، أو نواحى ضعفها. إن المرء لا يستطيع أن ينكر أباه، ولكنه قادر على أن يستخلص العظة من خبرة أبيه. التراث القومى يقود بدوره إلى أكثر من بعد واحد من أبعاد التحليل.

١ - فهناك أولاً: السلوك الفردى، أى: سلوك المواطن فى تعامله مع الآخرين؛ حكّامًا كانوا أم محكومين.

٢ - ثم هناك النظام السياسى، بمعنى: خصائص الأوضاع المؤسسية التى تقود الجماعة، وتحقق فعاليتها.

٣ - ثم هناك المفهوم الحضارى، أى: التصور العام المجرد للوجود وللحياة، والذى ينبع منه ويرتبط به كل ما له صلة بالوظيفة الحضارية للجماعة.

وأخيرا هناك الدعوة العالمية تعبير آخر ومستقل بخصائص متميزة عن الوظيفة الحضارية، وبصفة خاصة فى التراث الإسلامى.

وهكذا نستطيع التمييز بين أحد عشر منطلقًا لتحليل الظاهرة الإسلامية فى جوهرها، وطبيعتها السياسية. وكل من هذه المنطلقات لا يجوز أن تختلط مع الأخرى، حيث إنه يملك منطقه الخاص، ومنهاجيته المتميزة، وحتى إذا تداخلت المنطلقات الواحد منها مع الآخر فإن هذا لا يمنع من أنه فى إدراكنا العلمى يجب أن تظل الفوارق واضحة، والأهداف متميزة.

الدراسة التى نقدمها اليوم لم تتعرض بالأساس سوى للبعد الثالث فى المستوى الثانى[٢٠].

٤- المنطلقات الفكرية لتحليل التراث الإسلامى

برغم أن النواحى المنهاجية المتعلقة بالتعامل مع التراث تخرج عن نطاق هذه الدراسة، وقد أخضعناها لتحليل تفصيلى كامل فى موضع آخر[٢١]، فإننا ـ ونحن بصدد إبراز المنطلقات الفكرية لهذه الدراسة ـ يتعين علينا أن نلفت النظر إلى بعض المنحدرات التى كثيرا ما ينزلق بسببها المحلل، والتى نشعر بضرورة التحذير من مخاطرها.

أولاً: الفهم الحقيقى للتراث الإسلامى، ووظيفة التقاليد المرتبطة بتلك الحضارة فى النطاق الدولى، لا يمكن أن يتم إلا من منطلق تحليل نظرية الدولة فى التقاليد الإسلامية خلال العصر العباسى الأول، وهو ما سوف نتعرض لبعض جزئياته فى الباب الثانى من هذا القسم.

ثانيًا: كذلك فى فهمنا للتراث الإسلامى يجب أن نفصل بطريقة قاطعة بين ما أسميناه فى غير هذا الموضع «التصور الذاتى»، وما يجب أن نعرفه بأنه حقيقة الحضارة. هناك فارق خطير بين، كيف أتصور حضارة معينة ؟ وكيف فهمت تلك الحضارة حقيقتها، وطبيعتها الدفينة ؟ كيف فهمت القيادات الإسلامية العالم الخارجى على سبيل المثال ؟ ليس متطابقًا بالضرورة مع فهمى اليوم لوظيفة تلك الحضارة، أو لتصورها لذلك العالم الخارجى. هناك على الأقل عشرات القرون العامرة بالأحداث والرواسب دون الحديث عن ذلك الغزو المعنوى الذى خضعت له العقلية العربية، مما كان لا بد أن يحدث نتائجه. إن الذى يعنينا فى تحليل التراث، هو الفهم الحقيقى المباشر النقى لتلك

الحضارة. الناحية الأخرى تقودنا إلى تطور الفهم الذى ينقلنا إلى الوعى الجماعى التاريخى، وليس الوعى الإسلامى فى حقيقته النقية[٢٢].

ثالثًا: كذلك إذا اقتصرنا على الفكر السياسى الإسلامى، كان علينا أن نميز بوضوح ودقة بين الفكر اليونانى عبر الفكر السياسى الإسلامى، والفكر الإسلامى من خلال الفكر اليونانى. لقد درجت التقاليد على النظر إلى الفكر اليونانى على أنه مصدر للفكر الإسلامى، ليس بمعنى فقط أنه أخصب وأينع فى المنطق الإسلامى، بل وكذلك بمعنى أنه استقبل فنقل لينطبع بعناصره وخصائصه ومدركاته فى المنطق الفلسفى الإسلامى. ولقد آن لنا أن نعيد النظر فى هذا الخطإ التاريخى. لقد أخضع العقل الإسلامى الإدراك اليونانى لعملية إعادة تشكيل كاملة. لم تقتصر هذه العملية على إدخال عنصر الإيمان بالحقيقة المنزلة، بل تعدى ذلك إلى جميع الكليات السياسية. ولا يجوز لنا أن ننسى أن الفكر اليونانى كان امتدادًا وتعبيرًا عن المدينة، بينما الفكر الإسلامى ينطلق من مفهوم الدولة العالمية لا فقط من حيث تكوينها، بل وكذلك من حيث وظيفتها، ولنتذكر - على سبيل المثال - ذلك المفهوم السائد من أن المدينة الفاضلة للفارابى إن هى إلا نقل لمؤَلَّف أفلاطون حول الجمهورية. الفارابى يعرض فى كتابه لمفهوم التماسك العضوى فى الوجود السياسى، وهو مفهوم لم يعرفه أفلاطون، وما كان يستطيع أن يطرحه وهو لا يعيش سوى نموذج القرية الصغيرة أساسًا لظاهرة السلطة[٢٣].

رابعًا: والواقع أن مرد ذلك، هو أن الاستقبال للفكر ظاهرة، بينما الإخصاب ظاهرة أخرى. المقارنة فى العلاقة الفكرية بين الحضارة الرومانية، والحضارة الإسلامية تقطع بالتفرقة. بينما شيشرون استقبل ونقل، وابن رشد استقبل وأخصب. وهنا تكمن قوة التراث السياسى الفكرى، والنظامى فى الحضارة الإسلامية.. هذه الحقيقة فى حاجة إلى منهاجية من نوع آخر، وتعامل من منطلقات مختلفة أكثر تعقيدًا وأكثر صعوبة.

خامسًا: وهذا يقودنا إلى أدق نواحى التحليل للتراث الإسلامى، والمرتبطة بتطور الفكر السياسى الإسلامى فى الحضارة الأوروبية[٢٤]. أيضًا الحضارة الكاثوليكية استقبلت الفكر السياسى الإسلامى حيث أخصب وأينع ليخلق ما نسميه «تقاليد النظرية السياسية فى العالم الغربى والأوروبى». ليس هذا موضع التفصيل، وهو باب لا يزال يبحث عن القدرة الخلاقة لتدوينه.. ولكن الذى يعنينا أن نميز أيضًا بين هذا

الفصل من تاريخ الحضارة الإسلامية، وما يسمى «بالعملية الاستشراقية». هذه الأخيرة تعود فقط إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إجمالاً، كما أنها ترتبط بالحركات الاستعمارية فى سعيها لفهم حقيقة الشعوب الإسلامية؛ بقصد تطويعها والتحكم فى إرادتها. إنها لم تكن حركات خالصة نقية، وهى على كلٍّ لم تسع إلى الإسلام فى نقائه الأصيل، وإنما فى تطبيقاته الشعوبية، وقد خضعت لعامل الزمن خلال قرون كثيرة من التشويه والإضافة.

سادسًا: ولعل هذا يقودنا إلى ناحية أخرى ترتبط بالحاضر المباشر. يثور فى الفقه المعاصر - وبصفة خاصة - فى تقاليد التحليل السياسى الأمريكى ما يسمى اليوم بـ«دراسة المناطق»، مفهوم غامض يعتريه الكثير من النقائص، ولكن من بين مزاياه الواضحة: أولا أنه يرفض أن يجعل الدراسة العلمية للظاهرة السياسية مقيدة بالحدود القومية. وهو - ثانيًا - يأبى ألا يجعل الدراسة متكاملة، بحيث يتناول عن عمد جميع أبعاد الوجود الإنسانى من اجتماعى واقتصادى وسياسى فى آن، حيث إن كلاًّ من هذه الأبعاد يضىء البعد الآخر. والواقع أن هذه المنهاجية تخدم العالم الإسلامى بصفة خاصة. الذى يعنينا أن نذكر به أن علماء السياسة ينعون على هذه المنهاجية بصدد العالم العربى عدم العناية الحقيقية بمتغير التراث الإسلامى، وعنصر الإدراك النابع من ذلك التراث. وهذا صحيح ولو نسبيًّا. ولكن علينا أن نتذكر أن دراسة هذا البعد لا تنقلنا إلى التراث بمعناه الحقيقى، ولكن كما هو فى الواقع الحالى. وهو من ثم ليس التراث فى معناه الذى نقصده. إن هذه المنهاجية تنقلنا من منطلق أكثر علمية لتقاليد الاستشراق، كما حددناه سابقًا.

هذه الحقائق يجب أن تكون واضحة فى ذهن المحلل للظاهرة الإسلامية، إن أراد أن يصل إلى جوهرها فى نقاء حقيقى[٢٥].

والآن وبعد أن تعرضنا لمنهاجية تحليل الظاهرة الإسلامية ومنطق التعامل معها، فإننا سوف نتطرق إلى الموضوع الأساسى فى هذا المبحث، وهو التحليل ذاته؛ تحليل ظاهرة الإسلام السياسى.

نقطة البداية فى هذا التحليل يجب أن تتمركز حول السؤال التالى: ما المقصود بكلمة الإسلام السياسى؟ وبعبارة أخرى ما خصائص المثالية السياسية من منطلق

التقاليد الإسلامية ؟ سؤال طرحه أكثر من عالم، ولكن إجابة دقيقة وواضحة لم تقدم حتى اليوم. لا يعنينا أن نجيب عن السؤال : لماذا هذا التقاعس ولكن يجدر بنا أن نطرح الأسباب، ونستطيع أن نسوق بهذا الخصوص متغيرات ثلاثة منعت الفقه - وبصفة خاصة العربى - من أن يحدد بوضوح مضمون الإسلام السياسى :

أولاً: صعوبة الفصل بين الإسلام السياسى وغير السياسى.

ثانيًا: تعدد نماذج التطبيق الإسلامى.

ثالثًا: عدم تقبل مبدأ المقارنة المنهاجية.

أول هذه الأسباب يعود إلى صعوبة الفصل بين الإسلام السياسى والأبعاد الأخرى للإسلام. فمما لا شك فيه أن طبيعة الإسلام تخلق عقبة خاصة إزاء ذلك الفصل. فالإسلام بجوهره هو حقيقة كلية، حيث الحضارة تندمج فى السلوك، وحيث البعد الدينى يتعانق مع الوجود السياسى، وحيث الأخلاقيات واحدة. ولكن هذا لا يمنع من إمكانية الفصل بين البعد السياسى وغيره على أنه تفرقة إجرائية أكاديمية ؛ لإمكانية الفهم الواضح لبعد معين من أبعاد الظاهرة الإسلامية. بل إن الواقع الحالى يفرض علينا ذلك الفصل. فالمجتمع المعاصر أضحى يعرف نماذج للوجود الإنسانى، حيث المسلم لا يعيش فى أرض مسلمة، ولا يخضع لنظام أو لحضارة إسلامية. ولنتصور الأمريكى المسلم، أو المسلم الذى يعيش فى دولة كاثوليكية. بل إنه قد يكون تجميعًا ذا وزن معين، ولكنه يظل أقلية فى دولة ونظام غير إسلامى. ولنتذكر على سبيل المثال الهند. بل إنه - وهو أقلية مسلمة ذات نموذج معين - قد يضطر إلى الصدام العنيف مع الدولة والنظام الذى يعيش فى واقعه، كما هو الحال فى الاتحاد السوفييتى، وهو أكثر وضوحًا فى الصين فى أثناء الثورة الثقافية، عندما اضطر المسلم لأن يغير اسمه للتهرب من الصدام أو المعاناة اليومية.

كذلك فإن تعدد النماذج التى يتعين علينا أن نعود إليها، وهى فى كثير من الأحيان متعارضة بل ومتناقضة، لا بد أن يضيف صعوبة أخرى. وإذا اقتصرنا على أهم هذه النماذج كان علينا أن نتوقف أمام ثلاثة تطبيقات كل منها يحمل مذاقه الخاص : النموذج العربى والذى يمتد على الأقل إلى ثلاثة قرون ينتهى مع العصر العباسى

الأول، وهو فى أوج قوته ونقائه العربى، ثم النموذج العثمانى الذى جعل الدين أداة سياسية بعد أن كانت السياسة أداة دينية فى النموذج العربى. ولا يجوز لنا أن نغفل النموذج البربرى الذى امتد فى إفريقيا، والذى لم تقدر له بعد الدراسة الحقيقية. كذلك فإن النموذج الهندى يطرح الكثير من علامات التساؤل التى فى حاجة إلى معالجة جادة وعميقة. فإلى أى من هذه النماذج نعود لتحليل وتحديد معنى المثالية السياسية ؟ مما لا شك فيه أن النموذج الأول هو الأكثر اقترابا من التقاليد الإسلامية الحقيقية، ولكن هذا لا يمنع لنستطيع أن نمكن لإجابتنا من أن تكون وافية ضرورة العودة أيضا إلى النموذجين الآخرين. وهو أمر لن تسمح به هذه التأملات التى سوف نطرحها فى الصفحات القادمة.

على أن أخطر الصعوبات الحقيقية هو اختفاء مفهوم المقارنة فى نطاق التحليل السياسى فى تقاليدنا الإسلامية. والمقارنة، هى : أسلوب من أساليب الوصول إلى الحقيقة. إنها لا تقتصر على اكتشاف أوجه الشبه، بل تحدد أوجه الخلاف. وهذا التحديد هو وحده الذى يقدم عناصر التمييز، ومن ثم حقيقة الأصالة. وهو كذلك يسمح بالإجابة عن أسباب الخلاف. والمقارنة بهذا المعنى ليست فقط داخلية، بل وكذلك خارجية. فالمقارنة بين المذاهب الإسلامية تسمح بفهم عناصر الوحدة الفكرية، وكذلك أسباب الخلاف فى عناصر التصور. على أن أهم أنواع المقارنة هى تلك التى ترتفع إلى مستوى التراث الحضارى. ما الفارق بين الحضارة الرومانية والحضارة الإسلامية ؟ وما أوجه التقارب أو الوحدة بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية ؟ أسئلة كثيرة، ومع ذلك ليست هناك أي محاولة حقيقية للإجابة عنها.

فى هذا الإطار من المقدمات، هل نستطيع تحديد عناصر المثالية السياسية الإسلامية ؟ بمعنى آخر، ما الخصائص التى يجب أن تتوافر فى واقع سياسى معين، ليستطيع أن يدعم الشرعية الإسلامية، وأن تؤسس السلطة فى داخله ولاء المواطن، على أن النظام السياسى، ما هو إلا تعبير عن التعاليم الإسلامية؟

نستطيع أن نحيله إلى عناصر عشرة أساسية، حقيقة المثالية السياسية فى التقاليد الإسلامية، ونحددها بالتالى :

أولاً: مبدأ الخلافة.

ثانيًا: وحدة الأمة الإسلامية.

ثالثًا: الأخذ بمبدأ الشورى أسلوبًا من أساليب الحكم.

رابعًا: تطبيق الشريعة الإسلامية، هو أساس النظام القانونى الداخلى.

خامسًا: مبدأ العدالة يصير محور العلاقة بين المواطن والدولة.

سادسًا: وينبع من مبدإ العدالة النظام القائم على فكرة احترام الكرامة الفردية.

سابعا: حق التشريع هو وليد الإفتاء المستقل عن سلطة الحاكم.

ثامنا: ويرتبط بذلك مبدأ استقلال السلطة القضائية.

تاسعا: مبدأ الجهاد هو الذى يسيطر على سياسة الدولة الخارجية.

عاشرا: ويغلف كل ذلك التزام الدولة بأن يستطيع المسلم أن يحقق ذاته الإسلامية وأن يصل إلى النقاء الروحى فى ظل السلطة المسلمة.

هذه العناصر هى وحدها التى تحدد مثالية النظام السياسى وقدرته على أن يقترب بشكل أو بآخر من التعاليم التى صاغها التراث فى كل ما له صلة بالعلاقات بين الحاكم والمحكوم.

فلنتتبع بعض هذه العناصر ؛ لإيضاح متغيراتها :

أول هذه العناصر : مفهوم الخلافة. لا توجد دولة إسلامية تجعل منطلق السلطة فى داخل تلك الدولة هو مفهوم الخلافة، ليست كلمة ولكنها نظام متكامل، حيث من يستطيع أن يمارس السلطة العليا لا بد أن تتوافر فيه خصائص معينة، وكيف أن شرعية الخلافة مردها البيعة ؟ وكيف أن الخليفة يجب أن تتحقق فيه مواصفات معينة بعضها عضوى ؟ ليس هذا موضع التفصيل بخصوصها.

العنصر الثانى، وهو وحدة الأمة الإسلامية. وحدة الأمة الإسلامية تنبع من مفهوم العلاقة الروحية التى يغلفها عامل الدين، والانتماء إلى لغة القرآن. وهنا نلحظ منذ البداية مدى الخلاف بين الواقع المعاصر وجميع نماذج الخبرة الإسلامية السابقة. فالعالم

الإسلامى وحتى وقت قريب نسبيًا لم يعرف إلا الترابط المطلق بين الوجود العضوى للمسلم ومعايشته على أرض إسلامية تنتمى إلى إرادة إسلامية، يحكمها نظام إسلامى. العالم الذى نعيشه يعرف المسلم الذى يعايش حضارة غير إسلامية، بل ومناهضة للإسلام كالحضارة الكاثوليكية الغربية، وقد يعيش ذلك المسلم فى ظل نظام وثنى، يمثل فيه أقلية ذات وزن، وليس أدلّ على ذلك من الواقع الهندى تأكيدًا لهذه الملاحظة. وإذا عدنا إلى الخبرة الإسلامية فى التطبيق العربى لكان علينا أول ما نلاحظه أن تلك التقاليد لم تقبل سوى خليفة واحد. كما أن القرآن واحد والرسول واحد، فكذلك لا بد وأن يكون الحاكم الأعلى الذى يتولى حكم الجماعة باسم تلك الإرادة التاريخية واحد. ومن هذا المنطلق نفهم النتيجة الأخرى التى سيطرت على المجتمع الإسلامى، وهو الشعور بالتجانس من جانب، والتميز من جانب آخر فكل من ينتمى إلى المجتمع الإسلامى حتى لو لم يكن مسلمًا هو جزء من الجماعة وله حقوق وعليه التزامات. وغير من ينتمى إلى تلك الجماعة وطالما أنه خارج عن تقاليد الاقتناع بهذه الحضارة فهو أقل منها مرتبة. والواقع أن محور العلاقة السياسية فى التصور الإسلامى، هو علاقة حاكم بشعبه حاكم بأرضه. وهكذا كان يوصف الجار الشمالى بأنه سلطان الروم، ويخاطب حاكم الفرس بأنه شاه العجم. هذه الوحدة التى مردها العلاقة الروحية لا ينال منها أو يؤثر فيها تعدد النظم. الإسلام لم يربط بين وحدة الأمة ووحدة النظم القانونية. بل إنه قبل وجود مذاهب أربعة فى داخل الأمة الإسلامية دون أن يعنى ذلك أى فرقة أو مجافاة لوحدة الأمة. الأمة واحدة، إنها تعبد إلهًا واحدًا، وتدين بالاحترام لتعاليم واحدة، وتتكلم لغة القرآن العربية الواحدة. الأمة بعبارة أخرى مفهوم معنوى وحضارى. هى انتماء دينى حيث يسود كتاب واحد، وتعاليم واحدة، وتبعية واحدة، ولغة واحدة، وهى لذلك لا تتحدد بالإقليم أو بحدود مصطنعة، فحيث يوجد المسلم فهو يعيش على أرض إسلامية، وينتمى إلى تلك الوحدة المعنوية التى تعلو الإقليم وتتجرد من الإقليم.

العنصر الثالث من عناصر المثالية الإسلامية، هو عنصر الشورى بوصفه محورًا للممارسة السياسية من جانب الحاكم. ليس من حق صاحب السلطة أيا كان ومهما ارتفعت مرتبته أن يتخذ قرارًا دون أخذ رأى أهل الحل والربط. الشورى، التزام قانونى

وسياسى يفرض نفسه على الحاكم، بحيث إن شرعية قراره تفقد أصولها لو لم يسبق اتخاذ القرار السؤال والاستفهام.

كذلك فإن محور شرعية النظام الإسلامى فى إطاره الداخلى ينبع من مبدإ تطبيق الشريعة الإسلامية فى كل ما له صلة بتنظيم العلاقات الإنسانية. إن مجرد استقبال قانون أجنبى لم يستند من حيث أصوله إلى تلك الشريعة يفقد الدولة صفتها الإسلامية. الشريعة الإسلامية تقوم من حيث جوهرها على مبدأين: من جانب مبدأ العدالة هو القيمة العليا التى تنحنى أمامها جميع القيم الأخرى، ومن جانب آخر مبدأ احترام الكرامة الإنسانية الذى بدوره يكون جوهر ومضمون العقد الذى ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم.

وهذا يقودنا إلى إحدى الخصائص المميزة للحضارة الإسلامية، والتى لا نجدها فى أى نظام أو خبرة سياسية أخرى، وهو حق التشريع. فحق التشريع بمعنى استخراج الأحكام ليس من حق الشعب ممثلاً فى منتخبيه، وليس من حق الحاكم صاحب السلطة. إن حق التشريع، بمعنى: عملية استخراج الأحكام المنظمة للعلاقات الإنسانية، لا يمكن إلا للفقيه الذى له حق الإفتاء. والفقيه، هو المتخصص فى علم التعامل القانونى استناداً إلى شهادة الفقهاء السابقين، والذى منحه الحاكم حق الإفتاء. إن الفقيه ليس صاحب سلطة، ولكنه متخصص اعترف أساتذته له بذلك، وسمح له الخليفة بأن يتصدى لعملية الإفتاء، أى: لعملية استخراج قواعد وأحكام الممارسة فى الحياة اليومية، ولذلك فهو وعى الجماعة، وضميرها الشعبى المتخصص.

ويكمل ذلك مبدأ استقلال السلطة القضائية. القاضى فى تراثنا الإسلامى ليس حاكمًا ولا خصمًا، إنه عدل يقول كلمة القانون، أى: يعود إلى الفقه يستلهم من تعاليم الفصل فى الخصومة.

هذه المبادئ جميعها تمثل خصائص المثالية السياسية الإسلامية فى علاقة المواطن بالدولة. فهى علاقة معنوية تنبع من الاقتناع الدينى، وتستند إلى أوامر معينة، وقواعد سلوكية لا يستطيع الخليفة أن يخرج عليها أو يتناقض فى ممارسته مع أىٍّ منها. ولكن النموذج الإسلامى يملك أيضًا قواعده المتعلقة بالتعامل الخارجى. أهم هذه القواعد هى مبدأ الجهاد.

الدولة الإسلامية محورها مفهوم الجهاد. والجهاد التزام على الدولة وعلى الفرد. على الدولة أن تعمل على نشر العقيدة بجميع الإدارات التى صرح بها الخالق، وهى خلق الاقتناع أولاً، ثم القتال ثانيًا إن لم يقبل غير المسلم دفع الجزية أخيرًا. وهو التزام يفرض على الفرد أن يستجيب إلى الدعوة إلى القتال إن لزم ذلك. الجهاد أى التصدى للباطل بهذا المعنى التزام متعدد الدرجات. فالجهاد قد يكون بالعقل أو بالكلمة. الجهاد بالكلمة يقودنا إلى العنصر الأخير من هذه المثالية، وهو الذى يغلف جميع عناصر الوجود السياسى الإسلامى، أى: التزام الدولة بأن تمكن المسلم من أن يحقق ذاته الإسلامية. الحضارة الإسلامية محورها الإنسان الكامل، والنظام الإسلامى لا يستمد شرعيته إلا من حيث إنه ضرورة تمكن المواطن من أن يحقق ذاته، بأن يقترب ولو نسبيًا من ذلك الإنسان الكامل.

هذه هى خصائص النموذج المثالى للوجود السياسى كما تقدمه لنا الخبرة العربية وحتى نهاية العصر العباسى الأول.

هذا النموذج كما طرحناه يقدم لنا الكثير من عناصر القوة كذلك الكثير من عناصر الضعف. فلنحاول فى عجالة أن نطرح كلا البعدين لفهم موقع هذا النموذج من العالم المعاصر.

ما عناصر القوة فى الإسلام بالمعنى الذى سبق وحددناه؟

الإسلام فى عالمنا المعاصر بوصفه ظاهرة سياسية، وبغض النظر عن أبعاده المختلفة بوصفه علاقة دينية، أى بوصفه ظاهرة ترتبط بتنظيم العلاقة المدنية بين الحاكم والمحكوم، أى بين إرادة الجماعة وقد تمركزت فى شخص الحاكم، والمحكوم بوصفه أحد أعضاء الأمة التى يتجه إليها الحاكم بالأمر، ويفرض عليها من ثم الطاعة والالتزام بالولاء، يملك كثيراً من عناصر القوة، وهى عناصر بعضها ينبع من الواقع الاجتماعى والدولى الذى تعيشه الجماعة المعاصرة. فلنقف أولاً إزاء الناحية الأولى، ولنرجئ البعد الثانى لنعود إليه فيما بعد.

ولو أردنا أن نحدد عناصر القوة فى الإدراك الإسلامى بالوجود السياسى كتعبير عن امتداد للتراث المرتبط بتلك الخبرة لوجدنا كثيراً من عناصر القوة نتناولها بالترتيب، ثم نقف إزاء بعضها بشىء من التحليل:

أولاً : الإسلام ليس فقط تنظيمًا لعلاقة الإنسان بالإله . إنه تنظيم متجانس يتناول أيضا السلوك اليومى بجميع مظاهره ومتغيراته . الإسلام فى الواقع هو أسلوب للحياة Way of life . أحد أسباب فشل الحضارة الكاثوليكية هو أنها فصلت بين الدين والدنيا ، واقتصرت منذ بدايتها على أن تكون دعوة أخلاقية . كذلك فإن الشيوعية وقعت فى خطإ مماثل ولكن بدلالة عكسية . فهى قامت على استبعاد العنصر المعنوى فى الوجود السياسى . والإنسان بوصفه حقيقة ديناميكية هو جسد . إنه وجود مادى وهو روح أو عقيدة أو اقتناع ، أى عنصر معنوى . والتوازن بينهما ضرورى ، وهو جوهر التصور السياسى الإسلامى .

ثانيًا: الإسلام لم يعرف القطيعة فى تاريخ الإنسانية . لم يقتصر على أن يعترف بما قبله بل هو لم ينقطع فى جميع مراحله بوصفه حضارة سياسية ، خلافا للحضارات الكبرى الأخرى كالحضارة الرومانية أو اليونانية . الاستمرارية بغض النظر عن التجمد وعدم التطور الذى عرفه التراث الإسلامى تضفى عليه قوة وصلابة . الشعور بالانتماء وبرغم أنه فى لحظة معينة انتهى بأن يصير مجرد وعى جماعى وفردى ظل دائمًا ثابتًا فى جميع مراحل تطور الإسلام السياسى .

ثالثًا: الإسلام من حيث طبيعته هو ثورة مستمرة . لقد آن الأوان لأن نعيد كتابة التاريخ . لقد تعودنا أن نتقبل التقاليد الغربية دون مناقشة . هذه التقاليد تحدثنا عن أن الثورة الفرنسية هى أول ثورة عالمية حقيقية لتعقبها الثورة الشيوعية . المدرسة القارية فى التحليل السياسى تذكرنا بأن أول ثورة فكرية حقيقية تعود إلى القرن الثانى قبل الميلاد ، عندما أعلن شيشرون أن الإنسان يولد بطبيعته حرّا ، وأن العبودية وضع غير طبيعى يتنافى مع مبادئ القانون الطبيعى . لقد فرض الثورة الفكرية الأولى فى التاريخ القديم . الإسلام جاء بالثورة الثانية عندما أعلن مبدأ المساواة ، وذكرنا بأنه لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى . إنه ألغى التفرقة العنصرية . هذه الثورة الثانية هى المقدمة الحقيقية فى تاريخ الإنسانية للثورة الفرنسية . على أن الثورة الإسلامية كذلك ثورة مستمرة . فالتجديد عرفه الإسلام فى جميع مراحله وحتى فى مراحل الجمود وإقفال باب الاجتهاد . مما لا شك فيه أن الحقيقة الثورية قد ضعفت ولكنها ظلت دائمة . والإسلام هو الذى قاد جميع حركات التحرر فى المنطقة العربية وكذلك إلى حد معين فى إفريقيا

السوداء، وهو الذى يقودنا اليوم فى أكثر من بقعة واحدة فى مناطق الإسلام الآسيوى. أغلب ثورات الشعوب الملونة فى إفريقيا السوداء جنوبى الصحراء، وفى جنوب غربى آسيا. منذ بداية القرن العشرين كان حامل لوائها، وخالق منطقها هو الإسلام السياسى.

رابعًا: والواقع أن الشعور بالانتماء إلى ما يسمى «بالأمة الإسلامية» ظل مسيطرًا على جميع التعبيرات الاجتماعية والدينية للمجتمع الإسلامى خالقًا ما يمكن أن نسميه «بالتضامن حول عناصر التقديس الدينى». هذا التضامن أضعف فى لحظة معينة المجتمع الإسلامى عندما ساد الفكر السياسى مفهوم العلمانية. ولعل قصة المسجد الأقصى، والتعبيرات عن ثورة التضامن الإسلامى فى تركيا والهند، وبرغم أن هذه ليست دولاً إسلامية خير تعبير عن هذه الحقيقة التى هى صالحة للتطوير لو قدرت لها متغيرات معينة.

خامسًا: جوهر الإسلام هو العقل. إن الإسلام هو فى جوهره دعوة إلى إعمال العقل. إنه دعوة للإنسان لأن يترك منطقه المجرد يتعامل مع الواقع الذى يحيط به. ولنتذكر مرة أخرى أننا نتحدث عن الإسلام السياسى. ففى هذا البعد لم يفرض علينا الإسلام أى قيد. جميع تعاليم القرآن لا تتجه إلى المواطن فى علاقته بالحاكم بأى قيود أو تعاليم، إنها تترك المواطن ينظم واقعه السياسى بإرادته المستقلة. وهو بهذا معنىً، أى أن الإسلام أكثر الأديان عصرية، والتقاء مع خبرة الإنسان المعاصر. فهو يقيم العلاقة السياسية على مبدإ البيعة، أى الإرادة الجماعية، وهو يجعل من الإجماع مصدرًا مباشرًا؛ لتنظيم العلاقة السياسية، أى الإدارة الجماعية. وهو يفرض على الحاكم مبدأ الشورى، أى مبدأ تعدد الإرادات فى صنع القرار السياسى القومى، وغير القومى. وهو يفرض مبدأ المسئولية على كل من يملك سلطة، فلا حق دون التزام: «**كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته**» أى كل من يملك سلطة فهو مسئول إزاء من يمارس فى حقه تلك السلطة.

سادسًا: هذه الخصائص المختلفة تبرز عندما نوسع دائرة المقارنة، فننقل الإسلام السياسى من دائرة التاريخ القديم إلى الواقع المعاصر. وأول مظاهر الواقع الذى نعيشه هو محوره الإسلام؛ ليصير متغيرًا أساسيًا فى الحياة السياسية. لقد ظل الإنسان عقب

الثورة الفرنسية يعتقد عن اقتناع أن الدين هو الذى أفسد الوجود السياسى . وهذه حقيقة تبرز واضحة لو عدنا إلى الواقع الغربى ، عندما تحالفت الكنيسة مع النظام السياسى فأضحت رداء يسوِّغ الظلم ، ويرفض أن يساند الضعيف والفقير . كما أن القرن التاسع عشر لم يقدم جديداً ؛ إذ أحل موضع الطبقة الإقطاعية طبقة بورجوازية مالكة لأدوات الإنتاج الصناعى . ثم جاءت الثورة الشيوعية لتخطو خطوة أكثر عنفا لا لتعلن فصل الدين عن الدولة ، ولكن إلغاء الدين فى الوجود الإنسانى . ولم تكن النتيجة مختلفة فقد ازداد التعسف ، واحتقار القيم الإنسانية توغلا فى النظم السياسية ، وكان رد الفعل المتوقع هو العودة إلى الدين ، والشعور بأن عنصر المثالية المعنوية أساس فى الوجود السياسى . هذا الواقع الذى تعيشه إنسانية العالم المعاصر هو الذى دافع عنه الإسلام السياسى منذ بدايته . بل إنه وصل بهذا الخصوص مستوى لم تصله أى ديانة أخرى عندما أعلن وحدة قيم الممارسة فى التعامل الداخلى ، وكذلك فى التعامل الدولى . فكما أن التعامل مع المسلم يخضع لقواعد وأخلاقيات معينة فكذلك غير المسلم يجب أن يخضع كمبدأ عام لنفس قواعد التعامل . هذه الناحية التى أذهلت عالم القرون الوسطى فى أثناء الحروب الصليبية هى التى عبر عنها مؤرخو ذلك العصر من الأوروپيين بكلمة الشهامة العربية ، ومفهوم الفروسية السياسية ، وهى لا تعدو أن تكون نتيجة لهذا المبدإ : إخضاع التعامل الخارجى لنفس قواعد التعامل الداخلى ، تعبيراً عن قيم واحدة مطلقة لا تعرف الاستثناء .

سابعًا: مظهر آخر من مظاهر القوة فى المثالية السياسية الإسلامية يثيرها الواقع المعاصر ، وهو علاقة هذا الإسلام بدول العالم الثالث . التاريخ يعلمنا ، كيف أن الحضارة الغربية - استعمارية كانت أم شيوعية - لم تستطع أن تستوعب المجتمعات المختلفة والملونة ؟ ونحن نعلم أن مأساة أمريكا الحقيقية هى أنها ورثت هذا الإخفاق للحضارة الأوروپية الكاثوليكية الغربية . كذلك وبرغم الإغراء الذى تقدمه الحضارة الشيوعية ، فإن تعاليم ماركس لم تجد لها أى صدى فى المجتمعات الإسلامية فى جنوبى الاتحاد السوڤييتى ، وفى غرب الصين . على العكس من ذلك فإن الحضارة الإسلامية كانت ولا تزال تنتشر فى الشعوب الملونة دون أي قوة سوى الإيمان . الحبشة نموذج واضح حيث ترتب على الانقلاب اليسارى إقبال عجيب على الإسلام فى المجتمع

الحبشى، ارتفع إلى ٤٠٪ من المجموع الكلى للسكان. هذه التطورات تعبر عن حقيقة أساسية، وهى أن أقرب التصورات الأيديولوچية السياسية إلى مجتمعات العالم الثالث الآسيوى والإفريقى هى الإسلام.

ثامنًا: والواقع أن هذا يقودنا إلى حقيقة واضحة يسلم بها جميع المحللين السياسيين وهى فشل الأيديولوچيات التقليدية. هذه الأيديولوچيات التى تتمركز حول النظرة الرأسمالية الليبرالية من جانب، والعقيدة الشيوعية أو الماركسية من جانب آخر سجلت الفشل تلو الفشل. حتى إن علماء النظرية السياسية يتحدثون عما يسمى بنهاية الأيديولوچيات End of Ideologies وهذا يعطى الإسلام دفعة قوية. العالم المعاصر يعيش فراغًا فكريًا حقيقيًا. وهو يبحث عن نموذج للوجود السياسى. من هنا تبرز قوة الإسلام - وبصفة خاصة - فى تلك المواقع التى استطاعت أن تظل محتفظة بولائها وانتمائها ولو فى الوعى والشعور الجماعى.

تاسعًا: على أن أهم عنصر من عناصر القوة فى الإسلام السياسى، هو: مبدأ «العدالة»، فالخبرة الإنسانية أثبتت أن نظامًا سياسيًا يقوم على مبدإ الحرية، وينسى معنى العدالة أو يجعل مرتبتها تأتى عقب مبدإ الحرية هو نظام مصيره الفشل. كذلك فإن نظامًا سياسيًا يرى فى المساواة اللبنة الأساسية للوجود السياسى بدوره لا بد وأن ينتهى بالإخفاق. الإسلام يجعل التراث الغربى نموذجا للتطبيق الأول، والتراث الشيوعى أخذ بالتطبيق الثانى. أما الإسلام فإنه يجعل من العدالة المحور الأول والأساسى لنظام القيم السياسية. وهو لا يقتصر على أن يجعل العدالة مرادفًا لنظام قضائى يعطى كل ذى حق حقه، بل إنه جوهر التعامل. فكل صاحب سلطة يجب أن يكون عادلاً، والحاكم غير العادل يفقد شرعيته. والعدل، مثالية تغلف كل تعامل سياسى وغير سياسى.

عاشرًا: ويرتبط بمبدإ العدالة وينبع منه مفهوم الاعتدال. والاعتدال يعنى: التوسط ورفض المبالغة. ولذا فإن تعاليم الإسلام تقوم على فرض الالتزام الذى يستطيع أن يتحمله الإنسان العادى؛ فلا يحمل الله نفسًا إلا وسعها، أو ما قدرت عليه. والأمة التى توصف بأنها خير أمة أخرجت للناس هى أمة وسط. والإسلام هو دين الفطرة، فهو يفرض التزامات ويعطى حقوقا.

هذه مجموعة الخصائص التى تضفى على الإسلام السياسى قوة فى صراعه الفكرى مع النماذج الأخرى للوجود السياسى . ولكن قبل أن نتعرض لحقيقة الصراع الذى نعيشه فى هذه اللحظة بين الإسلام بوصفه ظاهرة سياسية وغير الإسلام علينا أن نقف ولو بسرعة لتحديد عناصر الضعف فى الإسلام السياسى .

خصوم الإسلام السياسى ينسبون إليه مجموعة من النقائص نستطيع أن نضيف إليها بعض مواقع الضعف التى نستطيع أن نحصرها فى مجموعها فى خمسة عناصر ، تمنع الإسلام السياسى بالمعنى السابق ذكره من أن يؤدى وظيفته فى العالم المعاصر ، أو على الأقل تعوق تلك الأيديولوچية من أن تؤدى وظيفتها الحقيقية فى القيادة الفكرية للتطور الذى تعيشه حاليا الإنسانية السياسية .

أولاً: الحضارة الإسلامية لم تعرف أيّا من المفاهيم التالية :

١- التصويت ، بمعنى : المشاركة السياسية بوصفه أسلوبًا من أساليب الممارسة الديمقراطية .

٢- المجالس النيابية ، بغض النظر عن وظيفة تلك المجالس الحقيقية كتعبير نظامى عن الإدارات الشعبية .

٣- الضمانات التشريعية أو النظامية ؛ لحماية الحريات الفردية فى مواجهة الإرادة الحاكمة ، كذلك لم تعرفها الحضارة والتقاليد الإسلامية .

ثانيًا: عدم وجود نظرية استراتيچية للتعامل الدولى .

ثالثا: اختفاء المؤسسات السياسية فى تاريخ الإسلام السياسى حتى فى أزهى عصوره التاريخية .

رابعا: فشل الإسلام السياسى فى تحقيق وحدة حقيقية وصهر المجتمع العربى فى مجتمع قومى واحد من حيث الأوضاع النظامية .

خامسا: اختفاء مفهوم شرعية المعارضة السياسية .

هذه النقائص المختلفة فى حاجة إلى إيضاح .

ففكرة التصويت لم تعرف فى جميع مراحل التاريخ السياسى الإسلامى . التصويت الذى يعنى فى حقيقة الأمر ، الاعتراف بقوة الرأى الفردى ، واحترام هذا الرأى ولو من

حيث الشكل بوصفه أحد عناصر صنع القرار المرتبط بالجماعة وبمصالح الجماعة، أى عملية التصويت التى لا تعدو أن تكون مجموعة من الإجراءات المرتبطة بعملية المشاركة السياسية هى العلامة الأولى، والحقيقية على أن الحكم ليس إرادة متسلطة لفرد أو لفئة، وإنما هو تقابل بين إرادة حاكمة وإرادة محكومة. كذلك فإن المجالس النيابية - وهى بدورها ترتبط بمفهوم التصويت - تمثل العنصر الثانى المعبر عن التفاعل الديمقراطى. إن القدرة على إرسال من يمثل المجتمع المحكوم إلى جوار الحاكم ليتحدث باسمه، ويحافظ على حقوقه، هى تعبير عن إرادة الرقابة على السلطة الممارسة لحقوق التوجيه والقيادة. أما عن ضمانات الحرية الفردية فيقول خصوم الإسلام بأن ذلك المجتمع لم يعرف فى تاريخه الطويل أى احترام للحريات الفردية. لا توجد حضارة - يضيف هؤلاء - وضعت المواطن منعزلاً إزاء السلطة والسلطان، كما حدث فى النموذج الإسلامى للوجود السياسى.

النقص الثانى : يرتبط بالإدراك الاستراتيجى للتعامل مع القوى الدولية. النظرة الإسلامية كانت واضحة فى تقاطيعها، مريحة فى مفاهيمها باسم نظرية الجهاد. فمن منطلق هذا التصور لا سلام إلا فى دار الإسلام، وفى غير دار الإسلام لا موضع إلا للحرب والقتال فى سبيل نشر الدعوة. لكن منذ نهاية العصر العباسى الأول عندما اختفت تدريجيًا نظرية الجهاد، وحل موضعها ما يسميه الفقه الأوروبى بمفهوم «السلام الإسلامى» Pax Islamica كان على الفكر السياسى أن يكمل ذلك من بمفهوم واضح للأمن القومى. وهو أمر لم يحدث. وليس أدل على ذلك من أنه خلال فترة حكم هارون الرشيد وجدت حول الدولة الإسلامية قوى مسيحية ثلاث : بيزنطة فى الشمال الشرقى، وروما فى الشمال الغربى، القبطية فى الجنوب امتداداً من صعيد مصر حتى الحبشة، ومع ذلك فإن الدولة الإسلامية لم تفكر فى مدى ما يمكن أن يحدثه هذا الثلاثى لو اتفق وواجه القوة الإسلامية وهى فى فترات استرخاء. ولا يزال حتى اليوم هذا النقص فى الإدراك الاستراتيجى يحدث آثاره السيئة فى علاقة القيادات العربية بالقوى المحيطة بها، أو المتداخلة مع التكامل العربى والقدرة العربية.

كذلك اختفاء المؤسسات السياسية ظاهرة واضحة فى تطور الإسلام السياسى. وهى ظاهرة لم تقتصر على النموذج العربى بل تعدته لجميع النماذج الإسلامية ولم يستثن منه حتى النموذج العثمانى. اختفاء المؤسسات الثابتة والدائمة جعل الحكم فى

قوته وضعفه يتوقف على شخص الحاكم الأعلى. وبمجرد اختفاء حاكم قوى ناجح ينهار النظام الذى أقامه مهما بلغ من قوة. ظاهرة الاستمرارية السياسية بهذا المعنى لا وجود لها.

ولعل أخطر نواحى النقص الحقيقى هى أن الإسلام لم يوحد الأمة الإسلامية، نعم وحدها فكريّا وحضاريًا ولكنه لم يستطع أن يفرض التوحيد النظامى. وهو لم يقتصر بهذا المعنى على عدم توحيد نظم الإدارة والتعامل حول المرافق القومية بل تعدى ذلك إلى نظم القانون الخاص.

وهذا يقودنا إلى أقصى عناصر النقص فى الإسلام السياسى وهو اختفاء مفهوم المعارضة السياسية من منطلق مبدإ الشرعية. المعارضة، تكتل جماعى يستطيع أن يقف فى مواجهة السلطان ليخلق نوعًا من التوازن إزاء التعسف والفساد الذى لا بد وأن يفرضه استعمال السلطة، وقد تأسست هذه المعارضة على شرعية حق الرفض، والحق فى مناقشة صاحب السلطة فى تنظيم جماعى شرعى لا موضع له فى التاريخ الإسلامى. المجتمع الإسلامى لم يقبل مفهوم المعارضة بوصفها حركة جماعية، بل أى حركة جماعية بهذا المعنى اقتطعت دون رحمة حتى ولو تزعم تلك الحركة أحفاد الرسول. المعارضة بوصفها رفضًا جماعيًا لا وجود له فى التراث الإسلامى.

هذه هى نقائص وعيوب الإسلام السياسى. وهنا علينا أن نطرح ملحوظة أساسية فى هذا التصور. إذا كان الإسلام الدينى قد ظل ولا يزال قائمًا لم ينقطع منذ الدعوة المحمدية فعلينا أن نعترف بأن الإسلام السياسى قد انقطع منذ عدة قرون. والواقع أن الإسلام السياسى اجتاز مراحل ثلاث: مرحلة الإسلام العربى التى تنتهى مع العصر العباسى الأول، ثم مرحلة الإسلام العربى الفارسى والتى تنتهى مع القرن الرابع عشر الميلادى، ثم مرحلة الإسلام التركى الفارسى والتى تنتهى مع القرن التاسع عشر لنبدأ مرحلة جديدة لانزال نعيشها. ويجب أن نعترف أن الإسلام السياسى انقطع من الوجود مع مرحلة الإسلام الفارسى التركى أى خلال قرابة أربعة إلى خمسة قرون. الإسلام السياسى المعاصر هو ميلاد جديد وهو ليس مجرد نهضة أو إحياء، ومن ثم يجب أن يسعى لبناء منطقه الذى يتفق مع الواقع الذى نعيشه فى نهاية القرن العشرين، وهذا ما سوف نراه أكثر وضوحا إذا انتقلنا إلى رصد الواقع الإسلامى المعاصر[٢٦].

المبحث الرابع

الصعوبات المنهجية والتحديات الثقافية للباحث فى مصادر الفكر السياسى الإسلامى

حرى بنا كذلك ونحن بصدد الحديث عن مصادر الفكر والتراث السياسى الإسلامى أن نتناول عدداً من الصعوبات المنهاجية التى تواجه الباحث - بالضرورة - فى مصادر الفكر السياسى الإسلامى والتى نسوقها فيما يلى :

أولاً: التمزق الذى لا بد وأن يعانى منه الباحث السياسى بين التحيز من جانب والعاطفة من جانب آخر إزاء التراث الإسلامى. لفهم حقيقة هذا التمزق علينا أن نتذكر كيف أن علماء السياسة أيضا فى تقاليدنا العربية اكتسبوا مفاهيمهم، ومدركاتهم، ولغتهم من تقاليد العالم الغربى. نظرة العالم الغربى كما سوف نرى فيما بعد تسيطر عليها جعبة من التحيز ضد كل ما له صلة بالتراث السياسى الإسلامى(٢٧). هذا التمييز وبغض النظر عن مسبباته لا بد وأن يخلق حالة عدائية، ولاشعورية إزاء التقاليد الإسلامية، دعم من ذلك الخبرة التى نعاصرها تارة باسم التقدمية، وتارة أخرى باسم التمسك بالتقاليد، فالتقدم لا يفى فى حقيقة الأمر إلا بتحطيم الحواجز النظامية بين حاضرنا وماضينا، والتعصب للتقاليد لا بد وأن يقودنا إلى تحطيم العلاقات الفكرية الممكنة، والقابلة للتعميق بين علم السياسة بمعناه الحقيقى والتراث الإسلامى(٢٨).
جعبة من التحيز تقابلها جعبة أخرى من العاطفة، طابعنا القومى وارتباطنا الدينى إزاء ذلك المتغير السابق يفرض علينا أن نواجه المناقشة النقدية لذلك التراث الإسلامى بكثير من الحذر الذى قد يصل إلى حد المبالغة، فإذا بالأحاسيس العاطفية تسيطر على مفاهيمنا الفكرية، لتقودنا إلى الهرب بشكل أو بآخر من تلك المواجهة، وهكذا جعبة

من التحيز تقابلها جعبة من العاطفة لا بد وأن تؤدى إلى خلق حالة من التمزق ما كان يمكن أن يعانى منها سوى التراث السياسى الإسلامى[٢٩].

ثانيا : يأتى فيكمل هذا المتغير النفسى متغير آخر زمنى، وهو انقطاع علاقة الاستمرارية الفكرية بين التراث الإسلامى فى معناه الضيق، والواقع الفكرى للتحليل السياسى فى دلالته القومية. فالتراث السياسى الإسلامى يعود إجمالاً إلى العصرين الأموى والعباسى، وما واكب الأسماء الخمسة الكبرى: الفارابى، وابن سينا، والغزالى، وابن رشد، وابن خلدون، لا يعدو أن يكون فقاعات جانبية لا تعكس لا الاستمرارية التاريخية ولا الأصالة الفكرية. وإذا كان انقطاع الاستمرارية قد يبدو محدود الأهمية بالنسبة للتراث الفكرى، فإنه يصير عقبة لا يمكن تخطيها بخصوص الفكر السياسى. «إن الفكر السياسى هو دائمًا علاقة تفاعل بين تأمل وواقع»، وإذا كان التأصيل يعكس النبوغ الفردى والحساسية الذاتية، فإن الواقع ترجمة للمعاناة الحيوية من خلال الممارسة سواء كان احترامًا للنظام القائم، أو صراعًا مع ذلك النظام.. الاستمرارية بهذا المعنى تفترض التتابع المستمر، والمعاناة المنتظمة فى علاقة ثابتة بين الفكر والحركة[٣٠]. هذه الاستمرارية تؤدى إلى نتائج ثلاث: تجديد للمفاهيم، تقييم للأوضاع، وتطوير للنظم فى تاريخ الحضارة الإسلامية. نستطيع ودون مبالغة أن نحدد بنهاية العصر العباسى الأول نوعًا من الجمود الذى يكاد يقيم حوارًا بين ما سبقه وما لحقه، بحيث يمكن القول بأن المحلل السياسى يجد نفسه أمام عالم لا ينتمى إليه فكريًا رغم انتمائه إليه حضاريًا.

هذه هى الصعوبات الحقيقية التى تفرض علينا فى معالجتنا للنصوص الإسلامية، أن نبدأ بمحاولة جادة لتحديث تلك النصوص، أى فى نقل مفاهيمها إلى لغة العصر وإعادة صياغتها بحيث نستطيع أن نخاطب العالم الذى نعيشه.

والآن بعد أن عرضنا لهاتين الصعوبتين، نعرض بتفصيل أكثر لتلك المصادر الخالقة للتراث الفكرى السياسى الإسلامى، وهنا علينا أن نتذكر أهم تلك المصادر والتى سبق وتعرضنا لها فى أكثر من موضع واحد:

١ - **الخطب**: وقد سبق ورأينا، كيف أن العرب كانوا يمتازون بالفصاحة والخطابة، وكيف أن هذه الخطب لا بد وأن نعالجها بعناية خاصة؛ لأنها تمثل التصور العربى

الحقيقى للممارسة السياسية سواء من جانب القيادات الممارسة أو من جانب الطبقات المحكومة. إنها لغة التعامل بالإقناع والاقتناع، وهنا علينا أن نفهم كلمة الخطب بالمعنى الواسع حيث يندرج تحتها ما تحدثنا عنه المصادر باسم «المناظرات». إن العودة إلى مناظرة أحمد بن حنبل مع خصومه تفتح آفاقًا واسعة لتحليل المدركات السياسية فى العصر العباسى الأول وبصفة خاصة - كما سوف نرى فيما بعد - من حيث موقع الرأى العام من إمكانية التأثير على السلطة وفاعليتها[٣١].

٢- **الرسائل**: وهى تعكس الظاهرة نفسها ولكنها تمثل مستوى آخر للإدراك السياسى. إنها ممارسة ولكنها فى أغلب الأحيان تتم بين الحاكم ورجاله، أو بين الخليفة وممثلى الدول الأخرى وهى لذلك تعبر عن خصائص التعامل على مستوى القيادة وليس على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم. مما لا شك فيه أن هناك أيضا رسائل بين الأفراد، ويندرج تحت هذا ما يمكن أن يسمى أيضًا «بالعقود» أو ما فى حكمها وبصفة خاصة عندما تتعرض للزواج، حيث درجت العادة على أن تتضمن العقود من البنود ما يصلح لاكتشاف بعض المدركات السياسية[٣٢].

٣- ثم يكمل هذا ما نستطيع أن نسميه بـ«**بالكتب الموسوعية**». إن الإنتاج العربى غزير إلى حد المبالغة، فالبعض يحدثنا عن أن مجموعة المخطوطات المتوافرة حاليًا فى مختلف المكتبات العامة يصل إلى قرابة نصف مليون مخطوط لم يقدر للمحققين أن يتعرضوا منها لأكثر من الخمس، فإذا أضفنا إلى ذلك أن ما فقد من المخطوطات العربية عقب فتح بغداد من جانب هولاكو يقدر بأربعة أمثال ما هو متوافر حاليًا فى المكتبات العامة لهالنا مدى ما تركه العرب من نصوص مكتوبة. ولا يجوز أن نتصور أن فقد هذا الجزء الضخم يعنى استحالة الوصول إلى مضمون ذلك الذى فقد، فالفهارس فضلا عن الكتب المنقولة تسمح لنا بتصور جزء مهم من مضمون ذلك الذى فقد، والكتب الموسوعية العربية تتميز بأنها لم تعرف التخصص، وأنها تتعرض لكل ما له صلة بالمعرفة وتنبع من فكرة التاريخ أو التدوين لما هو متداول[٣٣]؛ ومن ثم هذه الكتب الموسوعية لا تسمح لنا فقط بأن نصل إلى بعض النصوص السياسية بمعنى المواثيق السياسية المهمة، بل وكذلك ببناء إطار معين للمدركات السائدة، وقد تبلورت حول التطورات المتلاحقة للعالم العربى، ويحضرنا بهذا الخصوص أن نتذكر أن فترة الحكم العثمانى نظر إليها على أنها فترة ركود وخمود فكرى وسياسى؛ هذه النظرة هى فى

حقيقة الأمر تعبير عن حملة التشويه التى خضع لها العالم العربى من جانب الاستعمار الغربى. إن المتتبع للتأريخ الفكرى للحضارة العثمانية لا بد وأن يقف بكثير من الإعجاب والتقدير لما تركته تلك الحضارة. قد توصف بأنها حضارة متسلطة، قد يعاب عليها أنها تقوم على أساس مفهوم سيادة القوة، قد ترفض لأنها حضارة عنصرية تغلفها تصورات متعددة تنبع من فكرة احتقار الجنس العربى، ولكن هذا لا يمنع أنها تملك منطقها وتملك التكامل الداخلى لذلك المنطق، وهل يستطيع أحد أن ينكر على التراث الإنسانى قوته وفعاليته برغم أنه يعكس الخصائص نفسها ؟

٤- ثم يكمل ذلك تلك الآثار الخالدة التى تمثل نوعًا من الأهرامات الفكرية فى تاريخ الحضارة العربية : نقصد بذلك الكتابات الفكرية العملاقة التى لا بد وأن تحتل مكانتها المهمة والحاسمة فى تحليل التراث الإسلامى : المدينة الفاضلة للفارابى، مقدمة ابن خلدون على سبيل المثال ليستا إلا بعض نماذج لهذا المصدر الرابع فى عملية توثيق التراث السياسى الإسلامى. برغم ذلك علينا أن نعيد ما سبق وذكرناه إجمالاً من أن هذه الكتابات برغم أهميتها فلا يجوز أن ننظر إليها نظرة التقديس التى تعود التأريخ المعاصر أن يعبر بها عن موضع تلك الكتابات فى التراث السياسى الإسلامى. إنها قد تكون بهذا المعنى عندما نتابع أو نقدم لتأصيل التاريخ الحضارى، أو لتحليل التراث الفكرى، ولكنها تصير فقط فصلاً بين فصول أخرى، بل وليس أكثرها أهمية عندما نسعى لبناء التراث السياسى الإسلامى. إنها قمم الجبال حيث النبوغ الفردى يصل إلى أقصاه دون أن يعنى ذلك أنها تمثل ذلك الكيان الكلى المتكامل من الخبرة التاريخية الفكرية للتراث السياسى الإسلامى(٣٤).

٥- ثم يأتى فيكمل ذلك الإطار ما نستطيع أن نسميه بالكتابات السياسية. إنها ليست قمم الفلسفة ولا ترتبط بأسماء ضخمة فى التاريخ الفكرى، ولكنها مجموعة انطباعات سجلها أشخاص لم يرتفعوا إلى مرتبة الفلاسفة أو العلماء، ولكنهم احتكوا بالسلطة بشكل أو بآخر فقدموا نصائحهم، أو سجلوا انطباعاتهم من منطلق صنعة الكتابة. تحليل هذه المصادر تصير أهميته مزدوجة فضلاً عن أنه لا بد وأن يخضع لمنهاجية متميزة. أما عن الأهمية فمرد ذلك إلى أن هذه الكتابات لا تقتصر على أن تقدم تصورًا للكاتب، بل هى تعكس فى حقيقة الأمر أكثر من ذلك أو بما لا يقل عنه : المفاهيم المتداولة، والتصورات السائدة فى لحظة معينة، وهى لذلك يمكن أن توصف

بأنها تعبير عن وعى جماعى أكثر من أن تكون صياغة لنبوغ فردى، وهى من ثم تتميز بأنها بقدر عدم مبالغتها فى التجرد الذى هو صنعة الفيلسوف بقدر واقعيتها التى هى نتيجة طبيعية لخصائص الكاتب وهدفه من تسجيل الوثيقة، أما الخيالية فلا موضع لها، بل فى بعض الأحيان نلحظ التملق الواضح عندما تكون الوثيقة قد قدمت فى شكل نصيحة للخليفة أو الحاكم، وقد يكون تعبيرا عن ذلك أن أغلب هذه الوثائق وبرغم أن البعض منها كتب فى العصر العباسى الأول لم يستخدم سوى كلمة «الملك» فى التعبير عن الخليفة[٣٥]. إن هذه الكتابات إنما تعبر من حيث طبيعتها ووظيفتها عن أنها لحظة خالقة فى مواجهة تطور سياسى، وليست لحظة خالقة تنبع من النبوغ الفردى؛ ومن ثم فإن منهاجية التحليل لا بد وأن تخضع لخصائص متميزة: لا يكفى أن نحيل النص إلى إطار فلسفى متكامل تنبع منه نظرة المؤلف للوجود والتعامل، وإنما يجب أن ندرج المفاهيم والمدركات فى مرحلة تطور سياسى متكاملة. إنها عملية اتصال بين مرسل ومستقبل؛ حيث المستقبل فى أغلب الأحيان هو الحاكم، وحيث المرسل فى حقيقة الأمر هو بعض المدركات السائدة فى عصر معين.

سلوك المالك فى تدبير الممالك هو نموذج لهذه المجموعة الأخيرة.

ثانيًا: على أن المصادر فى أوسع معانيها ليست فقط الوثائق التى تتضمن تسجيلا للأفكار، ولكنها أيضًا الأصول التى ساهمت فى خلق تلك الأفكار، المصادر بمعنى الأصول الفكرية الخالقة للتقاليد السياسية الإسلامية تقودنا فى حقيقة الأمر إلى مصادر الحضارة الإسلامية، علينا بهذا الخصوص أن نتذكر، كيف أن الحضارة الإسلامية منذ بدايتها كانت حضارة منفتحة وأنها تمثل نقطة التقاء فى تاريخ الإنسانية؟ تلقفت فأينعت، ثم قدمت وأنبتت فخلقت التربة الصالحة للازدهار - سوف نرى فيما بعد أن كلاً من الحضارة الغربية والتقاليد اليهودية تدين للتراث الإسلامى بكثير من مصادر قوة أى منهما، ولكن علينا أن نتذكر ولو بإيجاز أهم تلك المصادر الخالقة، والتى أعدت لبناء التراث الفكرى السياسى الإسلامى:

١ - التقاليد العربية السابقة على الدعوة المحمدية[٣٦]، هذه التقاليد برغم أنها ترتبط بمجتمع البداوة حيث ظاهرة الدولة لم تكن قد تكاملت بعد؛ لأنها صبغت بمفهومها العقلية العربية فى تناولها للمشكلات المختلفة المرتبطة بالوجود السياسى، وظلت تمارس تلك الوظيفة فى جميع مراحل ذلك النموذج الذى نتعرض له بالتحليل أى حتى

نهاية العصر العباسى الأول، بل إن المتتبع لما أعقب ذلك يعد تلك الآثار ثابتة أيضًا فى مفاهيم فلاسفة الحكم، ولنذكر على سبيل المثال ابن خلدون[٣٧]. ولنتذكر بهذا الخصوص بعض هذه الخصائص الأساسية، أو مظاهر التعبير عن استمرارية الفكر العربى الجاهلى وهو الابتعاد عن مفهوم الرياسة التى تستمد شرعيتها من الوراثة، الرئاسة هى رضا من جانب واختيار من جانب آخر، قيم الاجتماعية العربية البدوية تجعل من الشجاعة والإقدام والتضحية والقدرة على الخطاب المحاور الأساسية التى تؤهل للقيادة، والتى تضفى على صاحب الرياسة شرعية الممارسة. كذلك نلحظ فى التقاليد العربية البدوية ثبات فكرة الشورى حيث رئيس دولة القبيلة يجد إلى جواره المجلس القبلى الذى يطرح وجهة نظره فى المشكلات، وبحيث تكون وظيفة رئيس القبيلة أساسًا هى التقريب بين وجهات النظر المختلفة. مبدأ الشورى بهذا المعنى وبغض النظر عن احترامه من عدمه ظل ثابتًا ولو بوصفه حقيقة شكلية فى جميع مراحل التطور السياسى الإسلامى[٣٨]، بل ويمكن القول بأنه وصل إلى حد التغلغل أيضًا فى التقاليد العثمانية.

٢- المبادئ والمفاهيم الواردة فى القرآن، والمستنبطة من الممارسة خلال حياة الرسول، مما لا شك فيه أن القرآن لم يتضمن نصوصًا تفصيلية تنطق بتحديد قواعد الممارسة السياسية، أو بتفضيل نموذج معين للتعامل بين الحاكم والمحكوم، ولكن الواقع أن النصوص القرآنية والتعاليم التى نبعت من مدرسة الرسول خلقت إطارًا فكريًا لمفاهيم المثالية السياسية بحيث يمكن القول بأنها وضعت مجموعة من المبادئ التى من نسيجها يتكون إطار القيم السياسية الإسلامية والتى كان لا بد كنتيجة لهذه الطبيعة أن تتحكم فى إطار التعامل بشكل أو بآخر لا فقط بين الحاكم والمحكوم، بل وبين الدول الإسلامية والمجتمعات الأخرى المتعاملة مع ذلك النظام السياسى وخلال جميع مراحل التطور السياسى. ولنذكر على سبيل المثال بعض المبادئ : مبدأ العدالة، مبدأ الطاعة، مبدأ التضامن العصبى، مبدأ المساواة فى التعامل مع العدو انطلاقًا من احترام الكرامة الفردية[٣٩].

٣- ثم تأتى الحضارات الأخرى الكبرى التى انفتحت عليها تقاليد الممارسة العربية؛ التراث اليونانى ليس فى حاجة إلى تذكير تقاليد الممارسة الفارسية التى سيطرت على

التقاليد العربية بصفة خاصة منذ وصول معاوية إلى السلطة لتزداد تغلغلاً فى الحياة السياسية مع العصر العباسى تمثل عنصراً آخر من المصادر الخالقة للفكر الإسلامى، بل إن التنقيب والمتابعة يسمح بجزئيات أخرى تعود إلى نماذج أخرى قد تبدو لأول وهلة بعيدة عن التعامل مع الحضارة الإسلامية : يحدثنا صاحب «كشف الظنون» عما يسميه «تلويحات» : أهل الهند، الكلدانيين، أى سكان أرض العراق القدامى، أهل اليونان، الروم، أقباط مصر. بل ونستطيع أن نضيف تأثر العرب ولو فى مراحل لاحقة بالبربر وبالتراث الكاثوليكى وبصفة خاصة فى إسپانيا، مقدمة ابن خلدون تعبير عن التطبيق الأول والحوارات المعروفة بين زعماء الكنيسة الأوروبية، والقيادات الدينية العربية نموذج آخر لتأكيد هذه الحقيقة التاريخية[٤٠].

٤- على أن فهم الأصول الخالقة للفكر السياسى الإسلامى يجب لاستكمال إطارها التاريخى أن ننقل التحليل أيضًا إلى تلك المجموعة من الوقائع التى بلورت الفكر كرد فعل لمختلف التطورات السياسية. إن الفكر هو فى حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون سلوكًا إدراكيّا، وهو بهذا المعنى لا بد وأن يخضع لتفاعل مستمر فى علاقة ثابتة مع الواقعة، الواقعة فى هذا النطاق تصير وقد تمركزت حول الصدامات العنيفة التى كان لا بد وأن تحدث القطيعة، ومن ثم تخلق التعدد فى نماذج التصور. وهكذا ينقلنا الفكر إلى الحركة والتأمل، إلى الممارسة والمعاناة، إلى الواقع فى علاقة ديالكتيكية ثابتة. أهم الوقائع التى كان لا بد وأن تحدث تلك التفاعلات والتشققات نذكرها على سبيل المثال : مقتل عثمان، واقعة التحكيم، معاملة آل البيت بصفة خاصة الحسن والحسين، الثورة العباسية جميعها وقائع أحدثت انقسامًا فى الرأى ؛ ومن ثم كان لا بد وأن تفرض محاولات متعددة لتفسير الانقسام أو التطاحن من منطلق التنظير السياسى وتبرير الموقف المؤيد أو المناهض، نشأة الخوارج والمعتزلة والشيعة وغيرها من المذاهب السياسية تحددت بمجموعة هذه الوقائع[٤١]. مما لا شك فيه أن التطور السياسى أكثر اتساعا من أن يقتصر فقط على هذه الصدامات، فالتطور الكمى والكيفى الذى أصاب المجتمع الإسلامى كان لا بد بدوره أن يخضع الفكر السياسى لعملية تطويع من نوع آخر أساسها مواجهة المشكلات الجديدة والمتجددة، ولكن هذا يقودنا إلى مستوى آخر من مستويات التحليل.

ونختم حديثنا عن مصادر الفكر السياسى الإسلامى بالإشارة إلى خصائص هذا التراث الفكرى كخبرة متميزة، ونشير قبلها إلى عدد من الملاحظات المهمة، وهى :

قد يبدو لأول وهلة أن الفكر السياسى الإسلامى فقير غير غنى لو قورن بالفكر اليونانى، وقد يبدو أنه نظرى وبدائى لو قورن بالفكر المعاصر، وبصفة خاصة الفكر السياسى الغربى ابتداءً من أوائل القرن التاسع عشر. على أن هذه النظرة ضيقة وسطحية، وقد عملنا نحن العرب على نشرها بطريق غير مباشر بتقاعسنا تارة وتخوفنا تارة أخرى من نبش الماضى، وإحياء القديم بلغة جديدة. وإذا كنا لا نريد هنا أن نسبق الحوادث وبعض النتائج سوف نتناولها بالتحليل خلال هذه الدراسة إلا أنه علينا منذ الآن أن نتذكر الملاحظات الآتية :

أولاً: الثابت أن مناهج البحث التجريبى فى نطاق التحليل الاجتماعى عرفتها الحضارة الإسلامية، بل وبفترة طويلة وسابقة على الحضارة الغربية، وعلم السياسة الحديث يقوم على هذه المنهاجية، ولا يكفى أن نستشهد بابن خلدون فإن هذا المفكر أكثر حداثة من عبارات أخرى يجب أن تكون موضع التحليل والدراسة.

ثانيًا : كذلك يجب أن نتذكر بأن التراث السياسى الإسلامى غنى بالآثار السياسية غير المنشورة، بل وكتاب الأمير لمكيافيللى الذى يُعَدّ الجذر المباشر للتحليل السياسى الحديث له آثار مماثلة فى تاريخ الحضارة الإسلامية وقبل الأمير بعدة قرون، ونذكر على سبيل المثال كتاب «سلوك المالك فى تدبير الممالك» لمؤلفه العلامة «شهاب الدين محمد ابن أبى ربيع»، والذى وضعه خصيصًا للخليفة العباسى المعتصم بالله. كذلك فى نطاق العمل الديپلوماسى فأمامنا كتاب «رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة» والذى وضعه أبو على الحسينى بن محمد المعروف باسم «ابن الفراء». وهذه ليست سوى بعض الأمثلة من الكثير من المشتت فى المكتبات العالمية دون أى محاولة جدية لإحيائه ليس فقط بإعادة نشره، بل وبتحليله والتعليق عليه. ويكفى لتأكيد هذه الحقيقة أن نقرر بأن المجمع العلمى فى دمشق قام بحصر الكتب السياسية الإسلامية المخطوطة فى مكتبات دمشق والقسطنطينية وغير المنشورة فوجدها أكثر من مائة من بينها مؤلف باسم «علم السياسة» للإمام «الرازى».

ثالثًا: أضف إلى ذلك صعوبة أخرى وضحت من خلال تحليل ظاهرة العصور الوسطى وما تفرضه من تساؤلات، وهى ضرورة الإلمام باللغات القديمة، وبصفة خاصة باللغة اللاتينية الشعبية أى تلك المتداولة خلال فترات العصور الوسطى ؛ لأن معرفة العلاقة بين التراث الإسلامى وتطورات الفكر السياسى المتداولة خلال تلك الفترة والمدونة بتلك اللغة. هذه النصوص ليس فقط أغلبها موجودًا فى الكنائس والأديرة ولكن جميعها مدون باللغات اللاتينية المحلية.

هذه الملاحظات تفسر، كيف أن أى دراسة لتاريخ الفكر السياسى الإسلامى غير كاملة، ولن يقدر لها ذلك حتى تخرج إلى النور تلك النصوص المبعثرة والمستقرة فى دهاليز المكتبات، وأزقة الكنائس[٤٢].

لنستطيع أن نفهم طبيعة التطور الذى خضعت له عملية التأمل وألوان الآراء بين الفكر السياسى الإسلامى والتقاليد الكاثوليكية، يجب أن نتابع العلاقة التاريخية فى أكثر من بعد واحد. فالحضارة الإسلامية حلقة وصل تربط التراث اليونانى بالتراث الغربى، وهى من ناحية أخرى وفى ذاتها خضعت لتطورات متلاحقة ذاتية لا تعكس فقط أصالة أصولها ومصادرها، بل وكذلك عملية التأصيل الذاتى التى كان لابد للمجتمع العربى خلال أكثر من ثمانية قرون أن يخضع لها وأن يعكسها من خلال تنقلاته المتتابعة المختلفة من حيث عناصرها كما وكيفا. بعبارة أخرى، حتى نستطيع أن نفهم المدى الحقيقى لعملية التفريخ التى أدى إليها الالتحام بين التراث العربى فى تطبيقه الإسلامى، والتراث الغربى فى أبعاده الكاثوليكية، لا يتعين علينا فقط أن نقف إزاء مسالك الاتصال التى من خلالها تنقلب المفاهيم المختلفة وإنما أن نحاول تحديد الخلاصة النهائية للتراث الإسلامى قبل أن يتلقفه العالم الغربى.

نستطيع بصفة عامة أن نحدد خصائص التراث السياسى من الناحية الفكرية أى من حيث أبعاده المجردة كتفسير وتطور للوجود السياسى فى مبادئ خمسة:

أولاً: الفكر السياسى ينبع من التقاليد الفلسفية.

ثانيًا: الفكر السياسى الإسلامى يقوم على مبدإ التوفيق والاعتدال.

ثالثًا: كذلك الفكر الإسلامى يتركز حول ظاهرة القيادة وجعل منها منطلقًا فى بناء .

رابعًا: ثم مبدأ العدالة يمثل المبدأ الأصيل فى تحليل أبعاد الوجود السياسى.

خامسًا: وأخيرًا فإن الفكر السياسى الإسلامى فى تقاليده العربية يقوم على أساس ربط الفكر بالحركة.

تحليل هذه المقومات الخمسة يسمح لنا فيما بعد بفهم حقيقة التأثير الخلاق الذى أحدثه التراث الإسلامى فى تقاليد العصور الوسطى.

١ - الفكر السياسى الإسلامى، وهو فى هذا يعكس الصفة العامة التى ميزت الفكر السياسى حتى القرن الخامس عشر كان يمثل تبعية مطلقة للفكر الفلسفى. فإذا ألقينا ببصرنا نحو التطور العام للفكر الفلسفى، خلال هذه المرحلة التى تمتد إجمالا حتى ميكيافيللى نجد المفكر هو أولاً فيلسوفا يسعى إلى تفسير الوجود الإنسانى بمختلف مظاهره، ثم هو ثانيًا مفكر سياسى بطريق التبعية، هو إذا حلل ظاهرة السلطة فهو يتعرض لها لا فى ذاتها وإنما لأنها إحدى تطبيقات الوجود الإنسانى وعلامة من علامات الحركة البشرية، وهكذا نجد الأسماء الضخمة التى تقدم لنا صوًا سياسية هى نفس الأسماء التى يعرفها الوجود الفلسفى، أفلاطون وأرسطو ومن بعدهما القديس أوجستين، ومن بعدهم القديس توماس الأكوينى. إذا أردنا أن نقتصر على أضخم الأسماء بعبارة أخرى خلال هذه الفترة الفكر السياسى لم يستقل عن الفكر الفلسفى فهو تابع له وجزئية من جزئياته. يأتى ميكيافيللى فيحدث القطيعة ولكنه يحدثها فى فصل القيم أكثر منه فى فصل المنهاجية أو الإطار الفكرى العام، القيم السياسية ليست هى القيم الخلقية ولكن إطار التحليل يظل واحداً. ومنذ ميكيافيللى وحتى القرن التاسع عشر ننتقل إلى مرحلة أساسها الانفصام المطلق أو ما فى حكم المطلق بين الفكر السياسى والفكر الفلسفى هو انفصام شكلى لأنه كما قررنا انفصام فى القيم وليس فى جوهر التحليل، يأتى القرن التاسع عشر فيحطم الحواجز ويعيد الربط بين الفكر الفلسفى والفكر السياسى، ولكن بعد استبعاد بطريقة أو بأخرى مشكلة العلاقة بين القيم وهكذا تعود الفلسفة الألمانية ابتداء من هيجل وحوارييه إلى التقاليد اليونانية الأصيلة، إن فيلسوف السياسة لا يمكن أن يقدم تأصيلاً لعلاقة الالتزام إلا إذا جعل منطلقه الأول تفسيرًا لوجود وعالم الحركة.

فالحضارة الإسلامية لم تعرف فيلسوفًا لم يكن مفكرًا للسياسة. وبرغم أنها بهذا المعنى تعيد الصورة التقليدية التى عرفناها فى الحضارات السابقة والحضارات اللاحقة فإنها تتميز بعناصر محددة تجعل لها مذاقها الخاص خلافًا للحضارات الأخرى.

أ- فقد رأينا أن أى مفكر للسياسة كان قبل كل شىء آخر فيلسوفًا يفسر الوجود ويفرع منه تطبيقاته السياسية، ولكن الحضارة الإسلامية زادت على ذلك أنها لم تعرف فيلسوفًا لم يحلل الوجود السياسى، فلا نجد فى تاريخها الطويل اسمًا قدم لنا تصورا للعالم ولحركته دون أن يقول كلمته المتصلة بالسلطة وجزئياتها. وهكذا إذ نجد أسماء فى الحضارة اليونانية والعصور الوسطى لم يقدر لها أن تبزغ إلا فى عالم الفلسفة، على العكس من ذلك هذه الظاهرة لا موضع لها فى التراث الإسلامى، أفلاطون لا وجود لنموذجه فى التراث العربى.

ب- على أن غير الفيلسوف لم يقبل منه ولم يحاول حتى لو اشتغل بالوجود القانونى أو التحليل التشريعى التصور السياسى، هذه الظاهرة التى قد تبدو غير منطقية تتفق وتتجانس مع طبيعة التراث الإسلامى. فالفقهاء وبصفة خاصة الأئمة الأربعة برغم أن وظيفتهم التشريعية كانت تفرض عليهم معالجة الحلول القانونية، فإن أيًا منهم لم يحاول أن يدلى بدلوه فى تحليل السلطة ومقوماتها. قد يبدو للبعض أن هذه الظاهرة ليست قاصرة على التراث الإسلامى إذ نجد مثيلاً لها فى الحضارة الرومانية، ولكن فى الواقع أن هذا التشبيه غير صحيح، فالحضارة الرومانية لم تعرف الفكر السياسى على العكس من الحضارة الإسلامية فهى غنية بتقاليد التحليل السياسى الذى سوف نرى فى موضع آخر كيف أنه ارتفع إلى مرتبة العلم فى معناه الحقيقى.

٢- الناحية الثانية التى تميز الفكر الإسلامى عن الفكر اليونانى بل وعن الفكر الكاثوليكى فى تقاليده السابقة على القديس توماس الأكوينى هى مبدأ التوفيق والاعتدال. والواقع أن أى دراسة مقارنة للفكر السياسى فى الحضارات الخالقة الكبرى لم يقدر لها التكامل حتى اليوم، وبرغم ذلك فالتقريب بين الفكر السياسى الإسلامى والفكر السياسى كما نستطيع أن نتناوله من خلال مظاهره المختلفة فى الحضارات الأخرى وحتى القرن الثامن عشر يسمح بإبراز قوة الفكر السياسى الإسلامى، فالتقاليد غير الإسلامية عرفت جميعها بلا استثناء ظاهرة المبالغة والتطرف. الفكر اليونانى قبل

أرسطو قام على مبدإ السيادة لطبقة الفلاسفة أو بصفة عامة الرجل الإله، الفكر الرومانى كان فكرًا عنصريّا مطلقًا، الفكر الكاثوليكى قبل القديس توماس الأكوينى يدور فى متاهات مدينة الإله، يعيش فى عالم مغلق لا صلة له بالواقع، على العكس من ذلك الفكر السياسى الإسلامى، وهو يعكس بهذا الخصوص حقيقة الحضارة الإسلامية، يمثل الاعتدال حيث يرفض المبالغة ويأبى إلا التوسط والاعتدال، وهو فى هذا منطقى مع تلك الحضارة. وخير تعبير لهذه الحقيقة المقارنة بين التعاليم اليهودية والحضارة الكاثوليكية فى تقاليدها الأولى، الأولى فى إباحيتها وفى تحررها والثانية فى تعنتها وفى جمودها، كلٌّ منهما يعكس تطرفًا مبالغًا فيه، الحضارة الإسلامية تأتى وتتخذ خطّا وسطًا، هى دين الفطرة دون مبالغة وهى دين التنظيم دون إكراه كذلك الفكر السياسى الإسلامى لا بد وأن يعكس هذه الحقيقة وهو لذلك :

أ- يرفض أن يتقبل مبالغات الحضارة الفارسية ومنهجيتها السياسية كما يرفض أن يتقيد بتقاليد التحرر اليونانى وإطلاقاته الشعبية، والصراع الذى حدث بين أنصار التقاليد الفارسية وأنصار التقاليد اليونانية خلال فترة الحكم الأموى معروف ليس فى حاجة إلى تأصيل، ولكن الدلالة الأساسية هى أن أيّا من الفريقين لم يستطع أن يلغى أو يمحو الفريق الآخر وإنما حدث اندماج بين الجانبين أينع تراثًا مستقلاً ذا طابع متميز.

ب- كذلك عندما يتقبل فلاسفة الإسلام الفكر اليونانى فهم يخضعونه لعملية تحويل كاملة أو بعبارة أدق عملية تقدم يتم فيها نوع من الصهر والدمج ويتم بالتالى تحطيم جميع التضاريس التى تفرق بين أفلاطون وأرسطو. نحن نعلم بأن أرسطو يقف من أستاذه أفلاطون موقف النقيض : أفلاطون خيالى مبالغ فى المثالية، وأرسطو واقعى يحيا الخبرة ويرفض أن يتجرد منها، على أننا إذا عدنا إلى متابعة أفلاطون وأرسطو من حيث العلاقة بين كل منهما للآخر استطعنا أن نلاحظ أن الفكر السياسى اليونانى سار فى تطور متلاحق خلال مراحل ثلاث : جمهورية أفلاطون، ثم قوانين أفلاطون وأخيرًا سياسة أرسطو. الفكر الإسلامى استوعب النماذج الثلاثة وقدم من خلالها فلسفة تتميز بطابع التوفيق والاعتدال ورفض المثالية، فالواقعية، هى التى تسيطر على تحليلات ونماذج التأصيل الإسلامى للظاهرة السياسية، يبدو ذلك واضحًا لدى ابن سينا فى مدينته الفاضلة وهو لا يقل وضوحا لدى ابن خلدون من خلال متابعة النماذج التاريخية للوجود السياسى.

ج- على أن التوفيق والاعتدال كان لا بد وأن يؤدى إلى نتيجة أخرى أكثر أهمية وهى عملية التنسيق بين المقتضيات الدينية والنوازع السياسية . فالفكر اليونانى الذى لم يكن يعرف بعد مبدأ التوحيد ما كان يمكن أن يدخل فى حسبانه النواحى والتقاليد الإسلامية، وهى تنبع من مبدإ التوحيد، ما كان يمكن أن تنسى هذه الحقيقة . فالفكر السياسى وبصفة خاصة من خلال جهود ابن رشد استطاع أن يقوم بعملية تنسيق فكرية بين النواحى الدينية التى بطبيعتها لا بد وأن تضع قيوداً على الانطلاق فى التأصيل والنواحى الفلسفية والتى تفترض بحكم جوهرها ألا تخضع إلا لقيود المنطق الفردى المجرد. هذه العملية التى بدأها ابن سينا وأكملها ابن رشد هى وحدها التى هيأت المناخ الفكرى لاستقبال التراث اليونانى فى التقاليد الكاثوليكية، ولولا الجهود الصامتة لهذين الفيلسوفين لما قدر للقديس توماس الأكوينى أن يستقبل التقاليد اليونانية التى كانت مصدراً للانطلاق الحقيقى للفكر السياسى الغربى لتقوده عبر متاهات القرون الأربعة السابقة على حضارة عصر النهضة .

٣- الناحية الثالثة : التى تبرز واضحة فى كل متابعة للفكر السياسى الإسلامى فى تطبيقاته العربية تدور حول أهمية ظاهرة القيادة فى إطار التحليل العام للوجود السياسى عندما يبرز بشكل واضح الخلاف بل والتناقض الكامل بين التراث اليونانى والتراث الإسلامى، كما تبرز إحدى النواحى التى استطاعت فيها التقاليد الفارسية أن تحدث آثارها .

الوجود السياسى هو حاكم ومحكوم، وكل تحليل سياسى يجب أن يقوم على أساس تحقيق التوازن بين الطبقتين : طبقة من يمارس السلطة وطبقة من يخضع لتلك السلطة. التحليل ليس مجرد تقديم لحقوق الحاكم وإنما تأصيل لحقوق المحكوم، ثم - وبصفة أكثر أهمية - دراسة قنوات الاتصال بين الحاكم والمحكوم، اتصال نظامى فى بعض الأحيان، وأقصى فى أغلب الأحيان، ولكنه أيضًا مثالى من حيث التأصيل الفكرى فى جميع الأحيان.

لو نظرنا إلى الفكر الإسلامى لوجدنا أنه يتركز حول مفهوم الخلافة أو مبدإ الإمامة، وهذا يعنى أن نقطة البداية هى القيادة سواء أسميناها باللغة التقليدية أو عبرنا عنها بكلمة الملك. ومعنى ذلك أن التحليل السياسى يدور فى أبعاد جامدة، يتناول السلطة

بوصفها حقيقة تنبع من أعلى، وتحدد بالطبقة الحاكمة دون أن يرى فيها أى تعانق مع الطبقة المحكومة، هذه الحقيقة تمثل إحدى نواحى القصور فى التراث الإسلامى.

والواقع أن هذه الصفة وهذا الاهتمام بحقوق الراعى دون حقوق الرعية لن تقتصر على الفكر السياسى فى أقصى مراحل القوة للمجتمع الإسلامى، بل سوف تتعداها حتى فى مراحل الضعف وظهور القوميات والشعوبية بمختلف مظاهر التعبير عنها. لن يقلل من هذه الخطورة أن فقهاء الإسلام تعرضوا لشروط الخلافة وتناولوها بأسلوب موضوعى. إن هذا بدوره لا يعدو أن يكون تحليلاً لظاهرة السلطة من حيث الحاكم أو القيادة، أما النواحى الأخرى كحقوق المحكوم فى المشاركة، وأساليب المشاركة، وعملية الرقابة فإن أى مؤلف أو مفكر (سياسى) لم يتعرض لها بالتحليل أو بالمناقشة. صحيح أن ابن خلدون نموذج واضح ولكنه ليس النموذج الوحيد، وابن تيمية رغم أنه اختار لكتابه عنوانًا يحمل على الاعتقاد أنه خرج على ذلك التقليد فأسماه «حقوق الناس» لم يتناول فيه سوى تلك الحقوق المدنية التى لا تعنى بطبيعتها أى تحليل لموقف الطبقات المحكومة من السلطة، كل ما خصصه من مؤلفه هو عدة فقرات بعنوان «الشورى» حاول أن يبرز بها واجب الحاكم فى أن يسأل أولى الرأى قبل أن يتخذ قراره السياسى.

٤- الصفة الرابعة والتى تقرب الفكر السياسى الإسلامى من الفكر السياسى الغربى فى أعقاب الثورة الفرنسية برغم اتساع الفترة الزمنية، وانفصال الإطار الحضارى بين كلا النموذجين، تتعلق بالعلاقة بين الفكر والحركة. أحد التقاليد التى قام عليها التراث السياسى حتى الثورة الفرنسية يقوم على الفصل بين الفكر والحركة؛ الفكر بمعنى التأمل والانطلاق المنطقى، والحركة بمعنى مواجهة الواقع ومحاولة التحكم فى المواقف والأحداث، كل منهما منفصل عن الآخر وكل منهما مستقل عن الآخر. فقد نجد ابتداء من الثورة الفرنسية إذا بالفكر يصير أداة الحركة، وإذا بالحركة تسعى لتتعانق مع الفكر، وقد كان هذا طبيعيا عقب الثورة الإعلامية وإمكانية الاتصال المباشر بين المفكر والجماهير.

إذا انتقلنا إلى الحضارات القديمة وجدنا ظاهرة عجيبة: فى اللحظة التى لم يقدر فيها للمفكر أن يؤثر فى الأحداث المعاصرة له استطاع أن يؤثر فى العصور اللاحقة

وبصفة خاصة فى نطاق الفكر حتى لو تعدى الفواصل الحضارية . وهكذا، سوف نرى الفكر السياسى الإسلامى يغزو حضارة العصور الوسطى، ويدفع تلك الحضارة إلى تألق عصر النهضة بما يعنيه من قيم وتقاليد، برغم أنه لم يستطع أن يؤثر فى الأحداث التى ارتبطت بانهيار الحضارة الإسلامية من قبله . رأينا أفلاطون وأرسطو وقد وقف كلٌّ منهما عاجزًا عن أن يقدم أى حلول لمشكلة المجتمع اليونانى، برغم أن فكر كليهما هو الذى سوف يقدر له فيما بعد أن يكون بدوره أحد المصادر الخلاقة لحضارة عصر النهضة. العلاقة بين الفكر والحركة فى تأريخ الحضارة الإسلامية فى حاجة إلى دراسة مستقلة حيث إنها لم تلق بعد العناية اللازمة ولا المتابعة التحليلية . وعلى الرغم من ذلك فهناك بعض ملاحظات نستطيع أن نثيرها بهذا الخصوص .

أ- أول ما يجب أن نلاحظه هو أن الفكر السياسى الإسلامى لم يبرز إلا فى مرحلة متأخرة وبالذات ابتداء من نهاية العصر العباسى الأول، وهذا يعنى أن الفكر السياسى الإسلامى لم يستطع أن يدلى بدلوه فى عملية البناء النظامية التى مهدت لوضع أصول الدولة الإسلامية .

ب- كذلك يجب أن نلاحظ أن فقهاء الإسلام ـ وقد سبق أن ذكرنا ذلك ـ نظروا إلى الفكر السياسى بصفة عامة، وإلى مشكلة التنظيم السياسى بصفة خاصة نظرة أساسها عدم الاهتمام أو على الأقل عدم الاختصاص ؛ لأنها تخرج عن نطاق التفريع والتخريج .

ج- كذلك نلاحظ أن الفكر السياسى الإسلامى ـ برغم أنه عاش مرحلة التفسخ فى المجتمع الإسلامى ـ لم يحاول أن يقدم حلوله لمواجهة مشكلات ذلك المجتمع والتخلص منها . فها هو ذا نموذج ابن خلدون الذى عاش الخبرة العربية طولا وعرضا متنقلا من إسبانيا وشمالى إفريقيا حتى مصر دون أن يترك محاولة اللقاء بتيمورلنك، فأى تأصيل لظاهرة الوحدة، ولتحليل عملية الاندماج السياسى أو على الأقل عملية التقرب بين مختلف وحدات المجتمع السياسى لم يقدر لها أن تلقى منه أى عناية؟

د- برغم ذلك فالفكر الإسلامى والتراث الإسلامى يختلف اختلافًا كليًا وشاملاً عن الفكر والتراث اليونانى السابق عليه والتراث الغربى اللاحق له، فالفكر السياسى فى تقاليد الحضارة الإسلامية كان يؤمن بأن السياسة فكر وحرية، ولا نعرف فى

تاريخها مفكراً لم يعانق ويتعامل مع السلطة فى صراع أو تعاون مستمر ودائم. ابن سينا نموذج واضح، وابن خلدون أكثر وضوحًا، وابن رشد بدوره يكرر القصة نفسها، حتى الغزالى الذى قضى فترة معينة من حياته منعزلاً متصوفًا يرفض الاحتكاك بالمجتمع السياسى أيضًا عرف نفس الخبرة وعاش نفس التجربة : الربط بين الفكر والحركة فى إطار واحد يفرضه معالجة السلطة ولو على مستوى التجريد المنطقى.

هـ- الناحية الخامسة والأخيرة تدور حول مبدإ العدالة. إن الفكر السياسى الإسلامى يجعل من مبدإ العدالة المبدأ الأصيل فى تحليل أهداف الوجود السياسى. فهم هذا المبدأ واكتشاف لا فقط مقوماته بل وأبعاده من حيث التأثير والتأثر فى التراث الكاثوليكى يفرض علينا بأن نلقى بأنفسنا فى متاهات المقارنة التحليلية بين النظم الفكرية الكبرى التى سادت ولا تزال تسود العالم.

هذه العملية هى جوهر النظرية السياسية الإسلامية[٤٣]، التى سنعرض لها بالتحليل العلمى الدقيق فى باب خاص قادم.

قبل أن ننطلق ولو بتقديم موجز لمختلف هذه الاستفهامات النظرية فى محاولة موجزة لربط المفاهيم الفكرية بالإطار المعاصر للتنظير السياسى علينا أن نكون على وعى حقيقى بحقيقة الصعاب التى لا بد وأن نواجهها خلال هذه الدراسة. لقد كثر الحديث عن اختفاء الأدوات العلمية الصالحة لتمكين الباحث من الوصول إلى كنوز الفكر الإسلامى بسهولة ودقة، وكثر الحديث عن صعوبة إدراك المفاهيم السياسية الإسلامية فى معناها الحقيقى، ولكن الواقع أن جميع هذه الصعوبات تمثل عقبات نسبية من الممكن التغلب عليها بشكل أو بآخر.

إن العائق الحقيقى الذى يقف أمام أى محاولة جادة لفهم التراث السياسى الإسلامى ينبع من متغيرات أخرى لا بد وأن نطرحها ؛ لأنها تفسر فى نهاية الأمر المنهاجية التى سوف نتبعها فى تحليل هذا النص الذى نعيد بعثه من جديد.

يرتبط بهذا الموضوع وتتفرع عنه منهاجية التحليل العلمى لتاريخ الفكر السياسى. مما لا شك فيه أن الدراسة التى نطرحها تنبع من تقابل ثلاثة مسالك فكرية للتعامل مع ظاهرة السلطة : فكر سياسى، تحليل للوثائق والنصوص، تنظير للوجود السياسى ؛

الأول، وهو المتابعة الزمنية، تأتى فتدعمه عملية معايشة للنصوص التى هى بطبيعتها عملية توثيقية، قد سبق أن كليهما وكما أوضحنا ذلك فى أكثر من موضع واحد بقصد بناء الإطار الفكرى للتنظير السياسى، وهكذا يتعين علينا أن نذكر القارئ أيضًا بالمشكلات المنهاجية للإلمام العلمى بتاريخ الفكر السياسى، وتزداد ضخامة وأهمية هذه الناحية، كما سوف نرى فيما بعد حيث إننا سوف نميز تمييزًا قاطعًا بين تاريخ الفكر السياسى كتراث إنسانى، والتعامل مع الفكر السياسى كتراث قومى.

الفكر السياسى يثير أكثر من مشكلة واحدة، فهناك أولاً ـ جوهر التحليل لتاريخ الفكر السياسى : هل هو تأريخ أم فكر أم سياسة ؟ من جانب آخر فإننا نعتقد أن تحليل الفكر السياسى يجب أن يختلف تبعًا لوظيفته فى خلق الإطار العلمى للمتخصص، وبهذا المعنى نميز بين الفكر السياسى كتراث إنسانى والفكر السياسى كتراث قومى. فإذا كان الأول يسعى لتقديم تلك الثقافة العامة التى تدور فى جنباتها عملية الخبرة السياسية، فإن الثانى وظيفته وظيفة تثقيف قومى أو بعبارة أخرى أكثر دقة تصير عملية اكتشاف للخصائص والمميزات المرتبطة بالتاريخ القومى، والمعبرة عن وظيفة الفكر فى عملية التكامل القومى. بعبارة أخرى إذا كان الباحث فى النطاق الأول لا تتحكم فى تحليلاته سوى المنهاجية المقارنة، فإنه فى النطاق الثانى يسيطر عليه مفهوم التوالد والتكاثر، بمعنى الاستمرارية الثابتة، وهو فى هذا الخصوص يؤكد على حقيقتين : التكرارية فى ردود الفعل من جانب، والوحدة فى الوعى والضمير الجماعى من جانب آخر، برغم أنه ـ فى كلتا الحالتين ـ الهدف من التحليل التاريخى قد يكون محددا فى ذاته، أى كثقافة وتعامل من منطلق مبدإ الفضول، وقد يكون وقد تحدد الباعث بأنه سعى نحو اكتشاف نماذج ودلالة الحركة بحيث يصير للخبرة مذاقها الوظيفى، وللتعامل الفكرى انطلاقاته الحركية إلا أنه فى نطاق تحليل الفكر السياسى كتراث قومى يصير المحور الأساسى، هو التعبير عن علاقة الترابط بين الفكر السياسى وخصائص الطابع القومى. ولنقدم بعض النماذج : الفكر السياسى البريطانى خلال القرن التاسع عشر، هو فكر إصلاحى ينطلق من مبدإ التعامل مع المشكلات باعتدال وتوفيق دون مبالغة ودون رفض، الفكر السياسى الفرنسى خلال نفس الفترة هو تعبير عن مفهوم الثورة والرغبة فى بناء نظام جديد يحقق الأهداف القومية من منطلق مسالك، وأدوات،

وخبرات جديدة على التعامل الفرنسى، الفكر السياسى الألمانى هو عودة إلى الماضى وتائبة للطابع القومى الجرمانى فى أقصى صورة، ونقض للعناصر الدخيلة التى فرضتها حركات الغزو والتعايش مع الشعوب اللاتينية.

تاريخ الفكر السياسى بهذا المعنى يثير مشكلات علمية ومنهاجية على قسط كبير من التعقيد، وعلى كل من يحاول أن يؤرخ للتراث الفكرى السياسى الإسلامى أن يواجه تلك المشكلات بتصور معين، فلنطرح تأملاتنا بهذا الخصوص ولو من منطلق عموميات تلك النواحى المنهاجية الخاصة بتاريخ الفكر السياسى القومى.

١- تاريخ الفكر السياسى فى الواقع، وكما أبرزت ذلك التقاليد المتوارثة فى المجتمعات الأوروبية، ودون أن يرتبط ذلك بتأصيل واضح من حيث القواعد المنهاجية، يقف من المتابعة التاريخية للفكر السياسى موقفًا من ثلاث قيم للتأكيد على أى من تلك العناصر التى يتكون منها اسم المادة : تاريخ الفكر السياسى، هل يسيطر على المنهاجية عنصر التاريخ بما يعنيه ذلك من جعل محور المتابعة هو عنصر التوقيت الزمنى ؟ أم يسيطر عنصر الفكر بما يفرضه ذلك من عمليات متتابعة من التوالد والانتقال من كلية مجردة إلى أخرى، ومن أصل تنظيرى إلى نتائجه ؟ أم هو عنصر السياسة، حيث المحور يصير العلاقة والتعامل بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة ؟ تبعًا لكل من هذه الأساليب الثلاثة لا بد وأن يختلف أسلوب المعالجة العلمية من حيث طبيعته وهدفه ؛ فى المنهاجية الأولى، حيث محور التعامل هو عنصر التاريخ ؛ يصير تاريخ الفكر السياسى هو الوجه المعنوى للتحليل التاريخى، بمعنى أن محور التاريخ هو الأساس الأول والمنطلق الحقيقى للتحليل ؛ ومن ثم فإن التعامل مع المادة يصير نوعًا من المتابعة الزمنية، حيث يسيطر عامل الترابط المرحلى. إن عملية تقسيم المراحل تصير الشاغل الأول للمحلل بحيث تسيطر على كل اهتماماته. فإذا انتقلنا إلى المنهاجية الثانية وجدنا أن الفكر السياسى هو تاريخ للفكر، وعندما ننظر للفكر على أنه واقعة فإن المحور يظل دائمًا هو المبادئ والقيم المجردة. وإذا أراد الباحث أن يزيد ويعمق من دلالة هذه المنهاجية فهو قد يسعى لخلق الترابط بين كل فكر وحقيقة عصره. ولنقدم بعض النماذج. الفكر اليونانى هو تاريخ ومتابعة لمفاهيم ثلاثة : ديمقراطية، عدالة، وحدة، الأول نجح نجاحًا منقطع النظير والثانى ظل غامضًا فى عناصره واضحًا فى

كلياته، والثالث لا موضع له. فإذا أردنا أن نعمق من هذه المفاهيم نستطيع أن نجعل من جمهورية أفلاطون أو سياسة أرسطو وسيلة لفهم المدينة اليونانية. فإذا انتقلنا إلى العصور الوسطى فسوف نجد مبدأ التفتت من جانب، والتحلل الأخلاقى والقيمى من جانب آخر. إن قواعد الشهامة التقليدية، واحترام العدو فى صراعه العضوى تختفى وتصير لا موضع لها. وتعميق هذه المفاهيم قد نجد له مسلكين: الأمير لميكيافيللى، حيث نستطيع فهم المجتمع الإيطالى فى تمزقه، والأوروبى فى تحلله خلال القرن الخامس عشر. وهناك نظرة عكسية تؤدى إلى النتيجة نفسها إذا وقفنا إزاء موقف «جروسيوس» من الحرب والسلام. أيضًا فى التاريخ الإسلامى نستطيع أن نجد نموذجًا مقاربًا لنفس هذا الوضع فى مقدمة ابن خلدون والتى تقدم لنا مأساة التحلل الإسلامى والتفتت العربى. على أنه أيضًا فى نطاق هذه المنهاجية الثانية قد يصير عنصر الفكر هو المسيطر الوحيد والمتغلب على جميع عناصر التحليل فيصير التجرد منافيًا لحقيقة ومعايشة الكليات المعنوية بحيث تتحكم الفلسفة ويتحكم الشك فى التراث الحضارى، وفى تقييم دلالة الممارسة فإذا بنا فى نطاق ما يجب أن يكون لا ما هو قائم بالفعل، وعندئذ يتحول النص إلى صنم جدير بالعبادة، وتغمر المنهاجية اللغوية التحليل، وينقلب تاريخ الفكر إلى نوع من معايشة النص فى ذاته ولذاته وهكذا تصير الحقيقة جزئية والمفاهيم نسبية. القديس أوجستين عندما كتب مدينة الإله إنما أراد الارتفاع المعنوى، وأرسطو فى كتابه عن الشباب يضع أساسًا لقواعد التعليم بالموسيقى، وميكيافيللى لا يكتب إلا لخدمة الأمير، مثل هذه المنهاجية عندما تبالغ فى ذاتية الفكر وفى تجريد الفكر عن الواقع، وفى بلورة الفكر حول مبادئ مطلقة، وفى تصعيد المبادئ إلى مثل عليا ثابتة، تصير أقرب إلى الفلسفة الأخلاقية منها لتأريخ الفكر السياسى.

الأسلوب الثالث والذى يجعل محوره الأساسى العنصر السياسى هو فى حقيقة الأمر أقرب مسالك تحليل الفكر السياسى إلى طبيعة اهتماماتنا. منطلقه مختلف؛ ومن ثم منهاجيته متميزة، ولكنه أكثر ترابطًا من الوظيفة التى حددناها وهى إحياء الذات القومية. إن السياسة سلطة وتعامل سواء من صاحب السلطة أو مع صاحب السلطة؛ ومن ثم فإن الفكر السياسى هو أيضًا تعامل مع السلطة، وهو قد يكون مساندا للسلطة أو ضد السلطة ولكن دائمًا ابتداء من تلك المفاهيم المجردة.

هذه الملاحظات المنهاجية تطرح مجموعة من الملاحظات على كل من يتعرض لتحليل النصوص التراثية تحليلاً سياسيًا أن يدخلها فى حسبانه :

أولاً : التاريخ الفكرى السياسى للتراث الإسلامى حتى هذه اللحظة يجهل أيًا من التطبيقات الثلاثة السابق ذكرها. لا يعرف المتابعة الزمنية للفكر، ولم تقدر له دراسة ظاهرة التوالد الفكرى، بل ولم يتناول أحد حتى اليوم أى تاريخ حقيقى للفكر السياسى. إنه لا يعدو أن يكون متابعة لمجموعة من المدركات الذاتية التى تتبلور حول شخصيات فلسفية كنوع من التصوير الحضارى للمدركات الإسلامية، ولكن هذا ليس هو ما نقصده بالدلالة العلمية لتاريخ الفكر السياسى كأحد فروع علم السياسة. هذه الحقيقة واضحة على مستوى الفكر السياسى الإسلامى الكلى، كما أنها لا تقل وضوحًا على مستوى الفكر السياسى الجزئى أى بخصوص بعض المراحل أو بعض النماذج الفكرية.

ثانيًا: الفكر السياسى بهذا المعنى يصير نوعًا من اللقاء بين ثقافات ثلاث، وبغض النظر عن المنهاجية التى نفضلها فإن تاريخ الفكر السياسى يجب أن يجمع بين تاريخ نظم القانون العام. الفكر الفلسفى ثم أيضًا القانون الدستورى المقارن. هذه الثقافات الثلاث تمثل المادة الأولية التى لا بد لمؤرخ الفكر السياسى أن يحتضنها حتى يستطيع من خلال التجرد أن يقدم لنا متابعة فكرية لعملية التوالد فى المفاهيم والمدركات، وبقدر تحقيق التوازن بين هذه الثقافات الثلاث، وبقدر التجرد دون الوقوع فى خيالية الاستطراد الأخلاقى، بقدر نجاح مؤرخ الفكر السياسى.

ثالثًا: على أن أخطر وأهم ما يعنينا من تاريخ الفكر السياسى من المنطلق القومى هو أنه مقدمة للحاضر. إن الفارق الأساسى بين علم السياسة والتاريخ هو أن الأول وسيلة لفهم الحاضر، ومتغيراته الخالقة وعناصره المشكلة على عكس التاريخ الذى هو معايشة لفترة زمنية فى ذاتها ولذاتها. تاريخ الفكر السياسى القومى هو متابعة تاريخية نقرأ من خلالها وبمنطقنا العصرى الحاضر الذى نعيشه على ضوء الماضى الذى عاشه آباؤنا. بطبيعة الحال هذه عملية تفترض قدرة ونبوغًا وحساسية :

فأفلاطون عندما كتب الجمهورية فى القرن الرابع قبل الميلاد لم يكن يتصور أن هذه الجمهورية سوف تقرأ فى الربع الأخير من القرن العشرين لتفهم على ضوء خبرة عالم المجتمعات الصناعية والاستهلاكية، وابن خلدون عندما كتب مقدمته ما كان يمكن أن يرد فى ذهنه أنها سوف تكون منطلقًا لفهم صراعات المجتمعات المتخلفة فى مواجهة قوى عملاقة كالاتحاد السوڤيتى والولايات المتحدة. ومن هنا نفهم مدى صعوبة هذه العملية وكيف أنه لا يجرؤ عالم حقيقى على أن يدلى بدلوه فى تاريخ الفكر السياسى من منطلق قومى إلا عقب أن يتسلح بجميع أدوات التحليل العلمى، والخبرة الوضعية والعلمية فى التعامل مع ظاهرة السلطة، وبصفة خاصة عقب أن يكون قد استطاع أن يبنى إطاره الذاتى؛ لتفسير الوظيفة الحضارية للمجتمع الذى يحاول أن يؤرخ تطور فكره السياسى(٤٤).

٢- كذلك فإن تاريخ الفكر السياسى يثير مشكلة أخرى، وهى تدور حول العلاقة بين المفكر أو الفيلسوف، والمجتمع الذى يعاصره. لقد سبق أن رأينا فى أكثر من موضع واحد أن المفكر السياسى لا يستطيع أن ينقطع عن الإطار الاجتماعى الذى ينطلق من واقعه فى تجريداته الفكرية بحيث يمكن القول بأن العلاقة بين المفكر أو التصور المجرد، والنظام أو الخصائص المتعلقة بالممارسة تعبر عن علاقة ترابط ثابتة؛ لأنهما كليهما وجه آخر لحقيقة واحدة. إن الإطار الاجتماعى يتمركز حول نماذج ثلاثة: المدينة - الدولة، المجتمع القومى، المجتمع العالمى. النموذج الأول ساد العصور القديمة والوسطى: حكم الرسول فى المدينة عقب الهجرة وقبل فتح مكة نموذج إسلامى، كل ما له صلة بالخبرة اليونانية ابتداء من سقراط حتى أبوقراط ومرورًا بأفلاطون وأرسطو نموذج آخر أوروبى، بل نستطيع أن نسوق بهذا الخصوص نماذج معروفة فى العصور الوسطى كجمهورية «فلورانس» أو «فينيسيا» على سبيل المثال. التراث السياسى الغربى يقدم لنا صورة واضحة للنموذج الثانى وبصفة خاصة ابتداء من القرن السادس عشر، والنماذج أيضا بهذا الشأن كثيرة: الفكر السياسى الفرنسى، الإنجليزى، الألمانى ليست سوى اصطلاحات تخفى مفهوم الفكر القومى، مرتبطا بتأسيس المشكلة الإقليمية للمجتمع السياسى ابتداءً من عصر القوميات، ثم يأتى الفكر السياسى العالمى حيث نجد المفكر السياسى وقد ارتبط وجودًا وعدمًا بإطار اجتماعى معين، وهيكل نظامى محدد يتميز

بأنه قد جمع وصهر بشكل أو بآخر مجموعة من الشعوب تكتلت حول متغير ثابت، والدعوة العالمية كالمجتمع الإسلامى فى العصر العباسى الأول، والإرادة القاهرة كالمجتمع الرومانى فى فترة الحكم الإمبراطورى، وأيديولوچية تحرير الطبقات المسحوقة كما حمل لواءها المجتمع السوفييتى : جميعها نماذج لإطار سياسى لا بد وأن يفرض خصائص معينة فى تحليل التعامل الفكرى. تحليل تاريخ الفكر السياسى يجب أيضًا أن يسعى إلى إبراز الصفة الغالبة مع تقييم طبيعة وجوهر ذلك الفكر من حيث ارتباطه أو استقلاله، تبعيته أو رفضه، تقديسه أو نقده لذلك الإطار الاجتماعى الذى نشأ فى جنباته، وتحددت مدركاته من خلال التعامل بواقعه. هذه العلاقة بين الفكر والإطار النظامى لا تسمح فقط بتقييم وظيفة الفكر من حيث تأثيره فى النظام، بل وباكتشاف خصائص الفكر من حيث تعبيره عن النظام. هذه الناحية هى التى سوف تساعدنا على اكتشاف حقيقة المرحلة الزمنية التى وضع فيها «سلوك المالك فى تدبير الممالك»[٤٥].

٣- وفى إطار التأكيد على امتلاك الأدوات العلمية الصالحة لتحليل التراث العربى الإسلامى، والقادرة على تمكين الباحث من الوصول إلى كنوز الفكر الإسلامى بسهولة ودقة، فإننا سنتحدث عن ثلاثة مناهج رئيسية، قدم الفكر الإسلامى إسهاماته فى بنائها وإرساء مفاهيمها. نسوق هذه المناهج الثلاثة بغية التأكيد على امتلاك الفكر السياسى الإسلامى لمنهاجيته وأدواته البحثية، كما نشير إلى ذلك اللفظ الغربى المعتمد إزاء تشويه التراث السياسى الإسلامى بادعاء فقدانه المنهج العلمى لدراسته.

١- وأول هذه المناهج التى نشير إليها هو المنهاجية المقارنة

كلمة المنهاجية المقارنة واجهناها فى أكثر من موضع واحد ونحن بصدد تقديم هذه التأصيلات العامة التى ليس لها من هدف سوى تحديد. وإيضاح تصورنا حول الوظيفة السياسية لعملية إحياء التراث القومى. برغم أن تقاليد هذه الكلمة ثابتة فى المدرسة القانونية فى تقاليدنا القومية فإنها عندما تنتقل إلى لغة علماء السياسة تصير رداءً مهلهلاً واسعًا يحتضن كل شىء دون أن تعكس أى دلالة محددة[٤٦].

وهناك متغيرات ثلاثة تفسر تلك الظاهرة التى كانت ولا تزال ولو إلى حد معين تسيطر على الفقه القانونى. أولها ـ استقرار، ووضوح التقاليد العربية الإسلامية، ثم

عملية استقبال واعية للفقه الأجنبى. أضف إلى ذلك علماء تكونت صلاحياتهم بفضل الانكباب المتأنى، والإيمان الذى يفرض التضحية ويأبى إلا الصلابة. وهذا نموذج واضح بصدد مفهوم أولى : المقارنة المنهاجية. فالتقاليد العربية تجعل من المقارنة علما أساسه البحث عن أسباب الخلاف بقصد اكتشاف المنطق المشترك، والوصول من خلال منطق العلة ولغة السببية إلى تفسير التناقضات وتحديد أوجه الشبه والتقارب. انظر على سبيل المثال ومن منطق يقرب هذه الملاحظات من المشكلات السياسية : عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادى، «الفَرق بين الفرق»، والذى كتب فى أوائل القرن الخامس الهجرى، وقد طبع عدة مرات، إحداهاً بالقاهرة من مكتبة «محمد على صبيح» والثانية ببيروت من «دار الآفاق الجديدة». بل الواقع أن ما يسمى علم أصول الفقه فى ذاته ليس إلا تطبيقًا للمقارنة المنهاجية فى أرقى صورها، وقد ارتفعت إلى مستوى التجرد المنطقى. كذلك فإن استقبال التقاليد والممارسات الغربية بهذا الخصوص لم يكن من جانب «علماء» خلقتهم الظروف والملابسات ولا شأن لهم - حقيقة - بالعلم ومتاهاته، حديثى العهد بالثقافة فى معناها الوضعى، ولكنه تم من جانب علماء حنكتهم التجارب، أقصد بذلك علماء القانون، وبصفة خاصة القانون المدنى. لا تعوزنا الأسماء وتكفى أن نذكر ونخص بهذا الصدد السنهورى، أو عبد العزيز فهمى، أو كامل مرسى، ولا بد أن تكون تقاليد الجدية التى عودتنا إياها المدارس الفكرية الفرنسية قد ساهمت بدورها فى هذا المجال.

هذا فى نطاق تقاليد التحليل القانونى. فإذا انتقلنا إلى ميادين الثقافة السياسية هالنا ما نصادفه، وما نحن مضطرون لأن نتعايش معه من نقص وسطحية، ولذلك نحن لا نتجه إلى هؤلاء ولا يسعدنا منهم سوى الصمت، بل نحن نعلم مسبقًا أن العناصر التى خلقوها فى مجتمعاتنا لن تمثل سوى الضحالة الفكرية.

هذا الوضع المحزن مرت به أيضًا مجتمعات أخرى. المجتمع الجرمانى فى مواجهة الغزو الفرنسى تحت قيادة ناپوليون خضع لنفس الظاهرة، وليس علينا سوى العودة لكتابات «فيشت»، وبصفة عامة المدرسة التاريخية حيث يكاد يشعر المحلل بأنه يعيش الواقع العربى. وكم تساءلنا : متى يقدر للمجتمع العربى «فيشت» آخر يقف فى مواجهة الحضارة الغازية مفنداً كل ما تقدم من عناصر دخيلة على تراثنا وتاريخنا ؟

حديث إلى الأمة الألمانية يجب أن تعاد صياغته بلغة الواقع الذى يعيشه الوطن العربى . الوضع المحزن الذى مرت به الجماعة الألمانية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر لا يقل عما يعايشه العالم العربى فى عمق المأساة التى يتعين علينا أن نتخطاها . متغيرات جانبية ضخمت من المأساة : أول هذه المتغيرات ، هو الانقطاع الزمنى ، وعدم الاستمرارية الفكرية التى أوضحناها فى بداية المقدمة ، هذا التصدير . فالتعامل القانونى لم ينقطع ، والشريعة الإسلامية ظلت مطبقة برغم جميع القوانين المدنية التى - أى هذه القوانين - على العكس تشبعت بالروح الإسلامية على عكس التعامل الفكرى السياسى ، فهو منذ العصر العباسى قد أصابته تلك القطيعة المطلقة .

المنهاجية المقارنة فى نطاق التحليل السياسى . ليست مجرد تجميع وصفى لمجموعة من الدراسات المنقولة حيث كل منها يتولى بالتحليل أحد النظم الحكومية المعاصرة لتوصف هذه عقب ذلك تارة بأنها حكومات مقارنة Comparative governments، وتارة أخرى بأنها سياسات مقارنة : Comparative politics .

إذا حاولنا أن نحدد معنى المنهاجية المقارنة ـ وبتبسيط مطلق ـ كان علينا أن ندخل كثيرا من الحقائق موضع التأمل . فالمقارنة تفرض اكتشافًا مسبقًا لمجموعة من الخصائص تسوِّغ النظرة لبعض الظواهر أو التطبيقات لنفس الظاهرة ، بمعنى أنها تنتمى إلى عالم واحد ، أو على الأقل لمنطق واحد من حيث الحركة . المقارنة تفترض مسبقًا بالمدارسة الوصفية المتعددة الأبعاد . بهذا المعنى فإن المنهاجية المقارنة تسمح أولاً باكتشاف أوجه التشابه التى من مجموعها يتكون ذلك النظام الكلى المتكامل الذى إليه تنتمى النماذج المختلفة للوجود أو للحركة . فى داخل هذا النظام الكلى لا بد من وجود التنويع والتعدد فى التعامل والممارسة ؛ التعدد يفرض التميز برغم الوحدة والتشابه ، وهو وحده الذى يسمح بفهم منطق المقارنة . هذا المنطق برغم ذلك لا يقف عند الملامح الخارجية وإنما يسعى لاكتشاف العلة وعلاقة السببية . لماذا برغم وحدة الانتماء الكلى هناك تميز وخلاف فى جزئيات معينة ؟ وهكذا لا نستطيع فقط أن نكتشف التفريعات والتنويعات الجانبية ، بل ونستطيع أن نتوصل إلى تحقيق وظيفتين منهاجيتين كل منهما على قسط ضخم من الأهمية التنظيرية : الأولى : وتدور حول اكتشاف المتغير الأصيل المتحكم فى الظاهرة ، بحيث نستطيع التفرقة بينه وبين ذلك المتغير التابع الذى ينبع منه ،

وبحيث تتم عملية عزل مجموعة المتغيرات التى تتحكم فى الحركة والوجود على عكس الأخرى التى تنبع من هذه وتشكل بها. ومن جانب آخر فإن هذه المقارنة فى دلالتها العكسية هى وحدها التى تسمح بضبط النتائج سواء بمعنى تدعيم دلالة التنظير، أو تقييد إطلاق المنطوق، أو استبعاد الافتراض. إن المنهاجية المقارنة بهذا المعنى وبرغم أنها قد تبدو لأول وهلة مجرد أسلوب من أساليب كشف الحقيقة فإنها تعكس فلسفة متكاملة تكاد تقودنا من خلال مسالك فكرية متنوعة ومستقلة إلى فلسفتين أو تصورين آخرين ؛ لتفسير الوجود الإنسانى كل منهما يملك استقلاله وتميزه. الفلسفة الديالكتيكية من جانب، وما يسمى بنظرية النظم system theory ليس هذا موضع التفصيل فى أى من هذه التصورات(٤٧).

فى جميع هذه التطبيقات للرياضة الذهنية هناك مفهوم أساسى، وهو أن التناقض لا يمنع من وجود عناصر للاتفاق والتوافق. وقدرة العالم الحقيقية تنكشف عندما يستطيع من خلال التنقل المتتابع المجرد الوصول إلى عناصر التوفيق بين الأضداد والتناقضات : على مستوى القضية وعكس القضية حيث تأتى الخلاصة فتجد طرفى العلاقة الديالكتيكية نصيرا فى نطاق التصور الماركسى، وعلى مستوى النظام الفرعى والنظام الكلى ننتقل إلى نظرية النظم، ولكن فى جميع التطبيقات فالجوهر الإجرائى والطبيعة المنهاجية واحدة : المقارنة بأدق ما تعنيه هذه الكلمة من معانى(٤٨).

وتطبيقنا للمنهاجية المقارنة بوصفها إحدى مسالك فهم التراث السياسى الإسلامى، ينبع من هذه النظرة الشمولية لبناء الإطار المنطقى للتعامل مع قضية التراث. الخطوة الأولى تدور حول فهم حقيقة العلاقة بين الماضى والحاضر حيث الترابط والاستمرارية. هذا البنيان الذى يسعى لتفسير العلاقة بين الذات القومية والتراث الحضارى (نظام كلى) لا بد وأن يقودنا من خلال تحليل جزئياته إلى اكتشاف أكثر من تطبيق واحد. وهكذا نصل إلى تحديد خصائص النموذج الإسلامى : من منطلق الخبرة نستطيع بناء النموذج، ومن خلال المقارنة بين المتغيرات نتوصل إلى إدراج هذه الخبرة فى النظام الكلى لتصير تعبيراً عن نظام فرعى. وهكذا نظرية النظم تسمح لنا وقد تعاملت مع أسلوب بناء النموذج التاريخى فى تحديد معالم الخبرة. ولكن المقارنة تمكننا من خطوة أكثر تقدمًا عندما تدرج تلك الخبرة فى نطاق التراث الإنسانى. التأكيد والنفى

ومن خلالهما وعبر مسالك فكرية متعددة الوصول إلى الخلاصة يسمح لنا بتحديد دلالة الخبرة تاريخيًا وحضاريًا، وقد أدرجت فى معالم الوجود الإنسانى كمرحلة ترفض ما سبقها ولكنها تعبر عن التكامل من خلال الاستمرارية وتبقى ما لحقها ولكن عنصر الترابط الذاتى - الوعى الجماعى - يصير بدوره الخلاصة العامة التى تخلق التماسك التاريخى فتلغى عنصر الزمان - ما قبل وما بعد الخبرة - لتحلق فى إطار الوظيفة العالمية(٤٩).

٢- أداة تحليل المضمون

اصطلاح «تحليل المضمون» ورد فى أكثر من مناسبة، كيف أنه أحد الأدوات الأساسية إلى جوار مفهوم المنهاجية المقارنة فى تحليلنا، وفهم الدلالات المختلفة للنص موضوع التحليل ؟ ولذلك ودون الدخول فى الجزئيات يتعين علينا أن نتعرض لهذا المفهوم بشىء من الإيضاح.

فكرة تحليل المضمون فى الواقع ليست جديدة، وليست قاصرة على التحليل السياسى برغم أنها بدأت ترتبط فى الأعوام الأخيرة بما يسمى تحليل السياسة الخارجية. تحليل المضمون ينطلق كمنهاجية علمية من مقدمات ثلاث:

أولاً: أن أى تعبير لفظى أو رمزى بالكلمة أو بالإشارة إن هو إلا حقيقة سلوكية، أو بعبارة أخرى هو رد فعل لمنبه ارتطم بجسد. فلو أضفنا إلى ذلك نظريًا فى العملية السلوكية حيث ندخل عنصر التفاعل كمتغير مستقل، لكان معنى ذلك أن الرسالة، أى: التعبير اللفظى أو الرمزى، تخضع لثلاث عمليات متلاحقة: عناصر دفينة تدعو للرغبة فى الإفصاح عن الفكرة، جسد بخصائصه المتميزة يتقابل مع تلك المنبهات، تفاعل بين الجسد والمنبه بالتأثير والتأثر وتطويع الجسد لخصائص المنبه وتشكيل المنبه لخصائص الجسد؛ ليتبلور كل ذلك فى شكل سلوك قولى بالعبارة أو الإشارة. لو استطعنا من خلال تحليل خصائص الفعل، أى: الرسالة والمتغيرات السابقة على ذلك، أى: المنبهات والجسد، وتحديد عملية التفاعل من حيث الزمان والمكان، والموضوع والموقف، فإننا نستطيع أن نتنبأ بأكثر من حقيقة واحدة: من جانب خصائص القوة التى انبعثت منها تلك الألفاظ أو الإشارات فى شكل حركى. إن

خصائص الجسد وبعبارة أكثر دقة الشخصية التى انبعثت منها تلك الألفاظ أو التعبيرات الرمزية، وخصائص الشخصية يجب أن تفهم بمعنى واسع ليست فقط كصفات بل كأهداف وغايات. كذلك من خلال هذه المنهاجية نستطيع أن نكتشف ونتنبأ بالخصائص التى تتميز بها شخصية المستقبل للرسالة على الأقل، كما يتصورها كاتب الرسالة، أو كما ترسبت فى ذهن ومدركات من نبعت منه وصدرت عنه التعبيرات اللفظية والرمزية.

ثانيا: كذلك يرتبط مفهوم تحليل المضمون بمفهوم علمى آخر أساسه إمكانية تحويل أى رسالة مكتوبة إلى لغة رقمية، بعبارة أخرى التعبيرات الاتصالية هى عالم من المتغيرات، ولو استطعنا تجزئة ذلك العالم إلى متغيرات متجانسة ومتماثلة كل منها يتكون من عدد لا نهاية له من الوحدات، لكان معنى ذلك القدرة على تجزئة التعبيرات الاتصالية وتجميعها فى هيكل رقمى، أساسه التساوى بين خصائص الوحدات التى يتكون منها ذلك العالم، وبعبارة أخرى فإن التكرار فى استخدام لفظ معين أو عبارة معينة أو مفهوم معين ولو بألفاظ متعددة له دلالته. الدلالة الرقمية تعكس فى هذه اللحظة درجة معينة من التوافق بالتأييد أو الرفض لذلك المفهوم الذى عبرت عنه الكلمة الواحدة أو الألفاظ المتعددة، بعبارة أخرى تصير الدلالة الكمية ذات وزن كيفى. فالزعيم السياسى الذى فى خطبة معينة يستخدم لفظ «الاشتراكية» على سبيل المثال عشر مرات خلال خمس دقائق، ثم يعود فى خطبة أخرى تستغرق نصف ساعة ولا يستخدم اللفظ إلا مرتين، إنما يعبر عن حالة تطور أو خلاف فى تصور ذلك المفهوم ووزنه فى إطاره العام فى الحركة السياسية.

ثالثًا: كذلك فإن الرسالة الاتصالية برغم صحة ما سبق وذكرناه من إمكانية تحويلها إلى وحدات رقمية فإن هذا لا يعنى سوى أنها مسطحات رمزية. إن فيها ومن بين خلاياها تضاريس كل منها يعكس حالة نفسية معينة، أو شحنة انفعالية نستطيع من خلال اكتشافها تحديد العلاقات الارتباطية بين لا فقط مقومات العملية الاتصالية بل وبين الاتصال كسلوك وأبعاد الحركة البشرية كعملية تطور تصير بالنسبة لها العملية الاتصالية إحدى منعطفاتها. بعبارة أخرى ولتوضيح هذا المفهوم علينا أن نتصور أن الرموز والعبارات هى لحظات معينة تعبر عن درجة من درجات الشدة أو الضعف

تأكيداً لمفهوم معين، أو تقييماً لموقف معين، أو بعبارة أخرى : إن الشحنات الانفعالية التى سقط منها مجموعة من القيم والأحكام تتذبذب فى ارتفاع وانخفاض فى عملية انطلاقها من النفس البشرية فى شكل رسالة أو رموز. هذه الحقيقة تعبر عن ذاتها تارة بطريقة لا شعورية، وفى بعض الأحيان بطريقة شعورية من خلال الألفاظ والكلمات المعبرة الواصفة، أو المقيدة للوقائع، أو الأشخاص موضع الرسالة الاتصالية. فلو استطعنا بمنهاجية معينة أن نحيل هذه الحقيقة إلى أرقام لاستطعنا أيضاً أن نصل لتحديد ملامح وخصائص التصور الفكرى، والمنطلقات الذهنية لمن صدرت عنه الرسالة.

ليس هذا موضع الدراسة التفصيلية لمنهاجية تحليل المضمون. برغم ذلك فإزاء المنهاجية التى استخدمناها فى فهم سلوك المالك فى تدبير الممالك، لا بد وأن نشير إلى أحد مسالك تحليل المضمون التى سبق وطبقناها فى تحليل الدعاية الصهيونية، والتى استخدمناها أيضاً فى فهم هذا النص موضع المناقشة. من المعروف أن المحور الذى تبدو حوله عملية تحليل المضمون هو اكتشاف العلاقات الارتباطية. فكرة الارتباط، بمعنى التداخل بين مختلف مقومات العملية الاتصالية، هى جوهر تحليل المضمون الذى يسمح باكتشاف التداخل بين هذه العناصر الخمسة. على أننا فى الواقع نتجاوز هذا الأسلوب من أساليب تحليل المضمون، ونحاول من خلال ربط مختلف عناصر الرسالة اكتشاف خصائص الإطار الذى ميز العالم الذى ينتمى إليه الإطار الفكرى الذى تحكم فى صياغة المؤلف، بعبارة أخرى من خلال منهاجية كمية وكيفية حاولنا أن نكتشف ملامح الهيكل السياسى الذى كان يعيش فى واقعه صاحب كتاب سلوك المالك.

١ - التكرار اللفظى بمعنى استخدام كلمة معينة فى عدة مواقع. الاستخدام يعنى : ترجيح ودرجة معينة للترجيح على أن تلك الكلمة وذلك اللفظ كان متداولاً لحظة كتابته، وهى ظاهرة ليست فى حاجة إلى تفسير أو تسويغ. على أننا تجاوزنا هذا التكرار الرقمى، وحاولنا أن نكتشف من خلال تجميع هذه الألفاظ المفاهيم العامة المتصورة المتعلقة بالخلافات العقائدية والفكرية. ولسوف نرى، كيف أن مجموعة هذه العمليات سوف تقودنا إلى تأكيد أن كاتب هذا المؤلف عاش فترة صراع فكرى حول الاعتزال، وأنه كان ميالاً أو على الأقل أنه كان يخاطب شخصاً يميل إلى تقبل مفهوم الاعتزال ؟

٢- كذلك لجأنا إلى منهاجية تجمع بين الكم والكيف فى تحليلنا لبعض الألفاظ

والعبارات، وهى تلك المنهاجية التى سبق وذكرنا أننا استخدمناها بخصوص الدعاية الصهيونية، والتى أساسها الرغبة فى اكتشاف تقييم المؤلف للمواقف والأحداث. هذه المنهاجية نستطيع أن نوجزها وبتبسيط مطلق فى الخطوات التالية: البداية، هى عقب قراءة أولية للمؤلف تحدد مفاهيم أساسية دار حولها عرض أفكار الكاتب فى عبارات مفصلية سبق أن أسميناها فى تحليل الدعاية الصهيونية بعبارة: «كلمات مفتاح» key words، هذه الكلمات كلٌ منها تعبر فى موضعها عن أقصى قوة، فتتحول الشحنة الانفعالية إلى أرقام تأخذ صورة اقتطاع الكلمة بما حولها من ألفاظ ثلاثة سابقة، أو لاحقة، أو كليهما، وإعطاء كل لفظ من هذه الألفاظ المحيطة بالكلمة المفتاح رقمًا من ثلاثة إما زائد واحد أو ناقص واحد أو صفر، تبعًا لما إذا كانت الكلمة تأكيدًا للقيمة التى تدور حولها الشحنة الانفعالية، أو رفضًا لتلك القيمة، أو لا دلالة لها، ثم من مجموعة تلك الأرقام الخاصة بالألفاظ المحيطة بالكلمة المفتاح نستطيع أن نعطى دلالة رقمية لذلك التقييم. ومن خلال المقارنة بين مختلف الاستخدامات داخل المؤلف نستطيع أن نصل إلى بناء عام للإطار الذهنى الذى تميز به مؤلف الكتاب.

٣- ساعد على تسهيل هذه العملية أن المؤلف ليس فيلسوفًا وإنما هو كاتب للحكمة السياسية، وبهذا المعنى يجمع أساسًا بين صفتين: فهو يعبر عن المدركات والمفاهيم السائدة فى عصره أكثر من تعبيره عن نبوغ فردى، وهو يكتب للخليفة أو للحاكم أو يرضى عنه، أو على الأقل ذلك القسط من المدركات السائدة الذى يعتقد الكاتب أنه لا بد وأن يجد قبولاً من مستقبل الرسالة، أى الخليفة أو الحاكم.

وهكذا نستطيع أن نقرر أننا فى تحليلنا لكتاب سلوك المالك افترضنا القدرة على القيام بمجموعة عمليات مركبة معينة، أولها: اختيار تضاريس معينة فى داخل الكتاب على سبيل المثال مفهوم العدالة، وخصائص النظام السياسى العامة، وأسلوب التعامل مع الحقيقة الدينية. الحقيقة الثانية: وهى إجراء عملية مقارنة تختلف أبعادها زمانًا ومكانًا وموضوعًا، وسوف يجد القارئ فى التعليق نماذج لذلك. لجأنا إلى رسائل وإلى خطب وإلى نصوص، بل وأفسحنا المقارنة أيضًا لتعبيرات فكرية غير عربية. لقد حاولنا من خلال المقارنة أن نجرد المؤلف، وأن ندخله فى نطاق التراث الإنسانى. العملية الثالثة: وهى القياس، والتى تفترض عملية تحويل كمية للمفردات ليس هنا موضع للتفصيل بخصوصها. إنها فى جوهرها ليست سوى أدوات ضبط وصياغة

علمية للانطباعات الأولية والذاتية. العملية الرابعة: وهى المرتبطة بعملية الاستكشاف المتصلة بإبراز التداخلات المنطقية، والتى ابتداء منها استطعنا أن نقول الكلمة النهائية بخصوص تحديد الفترة الزمنية التى يجب أن ينسب إليها هذا النص. إنها فى جوهرها انتقال من الجزء إلى الكل؛ حيث المؤلف يمثل الجزء، والعصر العباسى الأول وعلى وجه التحديد فترة حكم الخليفة المعتصم هو الذى يمثل الكل(٥٠).

وبالإضافة إلى المنهجين السابقين اللذين يمكن استخدامهما فى تحليل النص التراثى نشير إلى نظرتنا التكاملية فى تحليل النص التراثى، أو ما أسميناه بمنهاجية التحليل السياسى للنص التراثى، والتى سبق واستخدمناها فى تحليل وثيقة «سلوك المالك فى تدبير الممالك» لشهاب الدين بن أبى الربيع. إن دراسة الفكر السياسى الإسلامى وتحليل موضعه من التراث الإسلامى تفترض معالجة الكثير من النصوص التى لم يطرقها الفلاسفة، والتى لا يمكن إلا أن توصف بأنها تعبير عن ذلك التراث الحضارى(٥١).

ورأينا، كيف أن قسطًا ضخمًا من التراث الإسلامى بهذا المعنى لا يزال حبيس الجدران فى شكل مخطوطات لم يقدر لها التداول الحقيقى، وما هو أخطر من ذلك، أن تلك المخطوطات حتى إذا كانت معروفة فى بعض الأحيان فإنها لا تزال حتى اليوم لا تخضع إلا لذلك التعامل البدائى والفطرى الذى يقودنا فقط إلى المتاهات اللغوية أو السرد التاريخى. علماء التراث الإسلامى لا يزالون يعيشون بعقلية العصور الوسطى. فهم لم يفهموا بعد أن النص التراثى هو تعبير عن عملية اتصالية لها ديناميكيتها المختلفة. وهم بحكم ثقافتهم ذات الطابع الدينى فى أسوإ معانيه تحجرًا تعودوا أن يتقوقعوا حول تاريخهم بنظرة ذاتية لا تسمح لهم لا بالمقارنة، ولا بالفهم الحقيقى لدلالة النص. لقد قلنا فى أكثر من موضع واحد: إن التاريخ لا يكتب مرة واحدة، وكذلك دلالة الآثار السياسية لا يمكن أن تفهم من منطلقات واحدة. إنها لقاء بين الماضى والحاضر، وحيث إن الحاضر دائمًا متجدد فإن ذلك الالتقاء لا بد وأن يكون متجددًا.

هذا الإطار الفكرى هو الذى نبعت منه نظرتنا فى تحليل «سلوك المالك فى تدبير الممالك».

والواقع أن تحليل هذا النص كان فى حاجة إلى تضافر جهود مجموعة كاملة من الدارسين: فقه اللغة كان يجب أن يأتى فيكمله الجهد التاريخى قبل أن يتناوله المحلل

السياسى ؛ ليستخلص ويؤصل . ولكن أين نستطيع أن نجد كل ذلك ؟ أين فقه تحليل النصوص السياسية الإسلامية الذى لا يزال فى حاجة إلى بناء لقواعده المنهاجية؟ وبرغم أن هذا المؤلف الذى نقدمه اليوم هو محاولة كاملة بهذا الخصوص . إلا أنها محاولة فردية لم تقدر لها جميع الإمكانات التى يجب أن توفرها القيادات الحاكمة لمثل هذا الجهد الخلاق . سوف توصف هذه المحاولة بأنها جاءت من دخلاء على كهنوت فقه النصوص الإسلامية . سوف نتقبل المخاطرة ولكن فلنذكر القارئ أن ما يعنينا ليس تحقيق كلمة أو إلغاء فقرة أو تحديد مصدر لفظ ، وإنما هو اكتشاف الحقيقة التاريخية من مدركاتها الفكرية ، وقد جعلنا ديناميكيات التعامل هى الإطار الوحيد؛ لخلق ذلك التجرد الذى يسمح باستيعاب الخبرة . مثل هذه المنهاجية لها مزاياها ولها عيوبها ، وقد تناولنا ذلك بالتفصيل من منطلق الكليات بمعنى تنظير عملية إحياء الوعى القومى من خلال معالجة النصوص السياسية التراثية بما يسمح باكتشاف متغيرات ، وخصائص الوعى الجماعى التاريخى . الذى يعنينا أن نذكر به فى بداية هذا التصدير ؛ لفهم هذا النص ، هو أننا نجعل قاموس هذه الدراسة ينبع من فكرة أساسية : كل ما هو مدون مقدس ، ولكن على المحلل أن يملك تلك القدرة على أن يرتفع عن النص فيتغلغل فى ذهن صاحبه ، ويكتشف أيضًا ذلك الذى لم يقله ولم يعلنه بصراحة صاحب النص . ليس هذا هو نوعًا من الاصطناع والاختلاق ، إنه نبوغ أساسه القدرة الخلاقة على فهم خلفيات المفكر حتى تلك التى لم يستطع أن يعبر عنها . إن التسجيل للفكر السياسى وللحكمة السياسية، هو عملية مركبة : شعور ، صياغة ، ثم تعبير . النص هو التعبير ، ومجموعة الملامح اللفظية هى الصياغة ، أما الشعور فيظل خفيًا غير واضح حتى يأتى المحلل فيستطيع أن يتغلغل فى ذلك الشعور ، وبحيث يستوعب أيضًا ذلك القسط الذى فى بعض الأحيان لم يكن يدركه إدراكًا كاملاً صاحب النص نفسه .

فلنترك جانبًا ما يمكن أن يثار من مناقشات لغوية وسفسطة نحوية حول النصوص وملامحها ، والسعى إلى امتلاك الجوهر الحقيقى الذى يستتر خلف الألفاظ والمعانى لنكتشف ، كيف استطاع ابن أبى الربيع أن يؤصل نظرية كاملة لعلم السلوك والتدبير ، معبراً بهذا عن أحد التقاليد التى ميزت التراث السياسى الإسلامى ، وأضفت على التحليل السياسى فى تلك التقاليد مذاقها الذى لم تعرفه أى حضارة أخرى[٥٢] .

فنبدأ بالسؤال ، من الكاتب ؟ وما الفترة التى تمت فيها صياغة ذلك المؤلف؟ وما أهمية المخطوط بوصفه وثيقة سياسية من الناحية الشكلية ؟ وذلك قبل أن ننتقل إلى

تحليل الجزئيات والمقومات الفكرية . ولنجعل منطلقنا فى ذلك التحليل نظرة كلية شاملة لا تقف إزاء شخص الكاتب ، وإنما تخلق علاقة ثابتة بين المرسل ، أى المؤلف ، والمستقبل ، أى الخليفة أو الحاكم الذى يتجه إليه الخطاب ، والعصر الذى تنتمى إليه الوثيقة(٥٣) . ولنتذكر أن العلاقة بين هذه الأعمدة الثلاثة علاقة ارتباطية دائرية ، بمعنى أن كلاّ منها يدور حول الآخر ، وأن كلاّ منها يعكس الآخر بحيث تؤثر وتتأثر كل من هذه الكليات بالأخرى فى آن واحدة .

تحليل النصوص السياسية فى الواقع أثار ويثير كثيرًا من التساؤلات . أكثر من متغير واحد يدفع لفرض تلك الاستفهامات التى تدور حول تقييم النص ، ودلالته ، وأسلوب تحليله ، ومواجهة ما يتضمن من معان ومدركات بقصد إدراجها فى العالم الكلى للفهم وللتصور . تعود علماء التحليل السياسى أن يعبروا عن هذه الحقيقة بقولهم : إن النص السياسى فى حاجة إلى قراءات ثلاث :

أولاً: القراءة الأولى ؛ لفهم ذلك الذى قاله الكاتب ، وأعلن عنه بصراحة ووضوح فى النص موضع التحليل .

ثانيًا: ثم تعقب ذلك قراءة ثانية . لفهم ذلك الذى ، لم يقله الكاتب وكان يريد أن يقوله .

ثالثًا: وهذا يقودنا إلى القراءة الثالثة ، حيث نستطيع أن نفهم ونحدد ذلك الذى يريد أن يقوله الكاتب بدلالات مختلفة غير مباشرة من خلال ألفاظه ، وتعبيراته دون أن تعلن عنه تلك الألفاظ ، أو تعبر عنه .

منهاجية تحليل المضمون القائمة على فكرة التكرار الثابت للمفاهيم ، وقياس ذلك التكرار قياسًا كميّا أضحى يسمح لنا اليوم بأن نحدد مصادر النصوص ولو بأسلوب مجهل دون المعرفة المسبقة بواضع تلك النصوص : فلو طرح أمامنا نص معين وتساءلنا : هل هو إسلامى أم ينتمى إلى التقاليد الغربية ؟ لاستطعنا دون المعرفة المسبقة بواضع النص أن نجيب عن ذلك التساؤل . كذلك فإن المفكر السياسى فى انطلاقاته وتجريداته إنما يعبر عن التراث الإنسانى بدرجة أو بأخرى . لا تنشأ التقاليد الفكرية من العدم ، ولا توجد تقاليد فكرية مستقلة عما سبقها . إن الفيلسوف لا بد وأن يحلق فى عالم الفكر المجرد الذى لا يتقيد بمكان أو زمان . بل وبقدر ذلك التحليق والابتعاد عن

نسبية الخبرة يصير السمو الذى يفسر الخلود الفكرى للأثر السياسى. إن الإجابة عن التساؤل الذى كثيراً ما يطرحه مؤرخو الفكر السياسى عن أسباب خلود أفلاطون لو قورن بأرسطو تنبع من هذه الحقيقة، وهى ذاتية من جانب، نسبية اتصالية من جانب ثان، وارتباط زمنى من جانب ثالث، وتجرد وسمو من جانب رابع : جميعها أبعاد كل منها لا بد وأن يتناقض مع الآخر، فكيف يستطيع المفكر أن يحقق التوفيق بين هذه الأبعاد الأربعة ؟

فى هذه الحقيقة تكمن طبيعة النجاح للمفكر السياسى، ومنها تنبع الصعوبة الحقيقية فى تحليل النص السياسى.

إن النص السياسى هو خلاصة كما سبق وذكرنا تتجمع فيها خطابات أربعة على الأقل ؛ فهو أولا - يوضح ذاته، ومن منطلق بنائه الفكرى العام للوجود الإنسانى. إنه رجل مبدإ وعقيدة ؛ ومن ثم فهو لا يقتصر على أن يعيش تطوراً ذاتيّا متلاحمًا مع الواقع، واكتشاف الحقيقة الذى لا يمكن أن يكون إلا تدريجيا، بل إنه لابد وأن يخوض صراعًا مع نفسه، معبراً بذلك عن نوع من التمزق بين الذات التى تسعى إلى الاكتشاف والحقيقة التى تأبى إلا الغموض والتجهيل. بل ونستطيع أن نقول إنه لا يوجد مفكر سياسى ارتفع إلى القمة لم يصبه ذلك التطور، ولم يعان من ذلك الصراع بدرجة أو بأخرى، بل وفى بعض الأحيان بعنف واضح صريح. فلنتذكر بعض الأسماء : «الغزالى» فى الحضارة الإسلامية، القديس «توماس الأكوينى» فى التاريخ الكاثوليكى، «نيتشه» فى خبرتنا المعاصرة، وإذا كان أغلب فلاسفة السياسة لم يصلوا إلى هذا الحد من التمزق الذى قاد إلى جنون الفيلسوف الألمانى، فإن أحدًا لم يستطع أن يتجنب هذا التمزق : الخبرة الحضارية، ثم النضج الذاتى فضلا عن الخبرة الشخصية لا بد وأن تفرض هذه الظاهرة. ولدينا نموذج تاريخى، حيث لم يجد المفكر طريقا لأن يوضح غموض الذات الخلاقة سوى أن يعزل نفسه ؛ ليسعى للإجابة عن ذلك السؤال

أين تصورى من هذا الخليط الفكرى المتناقض ؟ وأين مدركات الكاتب من هذه التراكمات غير المتجانسة، بل والمتنافرة ؟ عندما انعزل ماركس وصديقه أنجلز فى بروكسل قبل مرحلة الانطلاق الحقيقية ؛ ليسجل مؤلفه «الأيديولوچية الألمانية» لم يكن سوى تعبير عن النبوغ الخلاق، وسعيه نحو اكتساب الثقة الذاتية من خلال المتابعة النقدية بالرفض الذى ينطوى على تأكيد الانطلاق البناء[٥٤].

كذلك سبق وذكرنا أن المفكر السياسى، هو خلاصة تعبر عن مجتمع وتقاليد : إنه يتحدث إلى البيئة التى يعيش فيها، ويعكس - ولو بطريق لا شعورى - مشكلات ذلك المجتمع وانتمائه وآماله وآلامه ؛ ومن ثم فهو يسعى إلى الإقناع، وخلق الاقتناع انطلاقا من ذلك الإطار الاجتماعى، ولو على مستوى معين من مستوياته، الأمر الذى يفرض عليه أن يتحدث تلك اللغة المستقلة والمفهومة من ذلك الإطار ومن منطلق التراث الحضارى الذى يمثله. إن هذه العلاقة الخفية قد تصل من حيث التفاعل والتأثير المتبادل، بحيث إننا نستطيع أن نحدد - وكما سبق وذكرنا وكما سوف نعود إلى ذلك فيما بعد تفصيلاً - الفترة الزمنية التى ينتمى إليها نص مجهل. وسوف نقدم نموذجًا عمليًا بهذا الخصوص، ونحن نعكف فى هذه الدراسة على تحقيق هذا النص «سلوك المالك فى تدبير الممالك» الذى وضعه «شهاب الدين بن أبى الربيع». سوف نرى من منطلق منهاجية تحليل المضمون، كيف أن هذا النص لا يمكن أن ينتمى إلا إلى العصر العباسى الأول، وكيف أنه لا بد من ترجيح الافتراض القائل بأنه قد كتب للخليفة المعتصم، برغم ذلك فإن المفكر السياسى فى انطلاقاته وتجريداته فهو يخاطب الضمير الإنسانى، وهو ينظر للالتزام السياسى من منطلق الانتماء البشرى للتعامل بين من يمارس السلطة ومن تصفعه تلك السلطة، وهو بقدر تجرده من الواقع الذى يعيشه بقدر احتمالات نجاح تقبله وإيناعه فى غير موطنه. النماذج المؤكدة لهذه الحقيقة كثيرة. فقد سبق أن ذكرنا أفلاطون بتجرده ومثاليته وخياله كان أكبر تأثيرًا فى حضارة العصور الوسطى من أرسطو بواقعيته وتعبيراته اليونانية والأثينية. والفكر الإسلامى الذى لم يستطع أن يقود المجتمع العربى فى لحظات تحلله كان أكثر فاعلية فى تعامله مع الفكر الغربى من جانب، والواقع العثمانى من جانب آخر. و«لوك» الذى احتضنه الفكر الإنجليزى، وألهته التقاليد الأنجلوسكسونية انتهى بأن يكون اسمًا مغمورًا لا قيمة له فى نطاق التراث الإنسانى.

النبوغ الحقيقى للمفكر السياسى هو عندما يستطيع أن يحقق التوازن بين هذه النواحى الأربع للعملية الاتصالية التى يسعى الفيلسوف لأدائها من خلال تألقه الفكرى، وتعامله المجرد مع ظاهرة السلطة : حديثه مع نفسه، مع عصره، مع حضارته ثم مع الإنسانية التى لا يستطيع أن ينسى أنها تمثل انتماءه الأول والأصيل[٥٥].

***

هوامش الفصل الثالث :

(1) Fueter , op. cit ., p. 676 .

(٢) انظر على سبيل المثال :

- Croce , La Storia Come Pensiero & Come Azione , 1943 , p. 215 .

(٣) كذلك هذا المفهوم سيطر على القيادات الغربية فى تعاملها مع المنطقة ، وبصفة خاصة القيادات الكاثوليكية . فالمعرفة بالعالم العربى كمنطلق لبناء أسلوب للتعامل مع ذلك العالم لا تتم إلا من خلال ما نستطيع أن نسميه بالمراكز الكاثوليكية لدراسة المجتمع الإسلامى ، وهى مراكز تتميز بأنها توجد فى الأرض العربية ، وتشرف عليها سلطات دينية غير مسلمة ، وتتبع سلطات دينية لأقليات عربية ، وتنشر معلوماتها وأبحاثها بلغات غير عربية . وفى الوقت الذى رأينا فيه كيف أن العالم العربى لم يفهم بعد أى وظيفة حضارية لجامعاته ، وكيف أنه لا يزال قاصرا عن أن يخلق أدواته الصالحة للمعرفة بالذات وبالتراث ، نجد هذه الإرادة الأجنبية المستعمرة قد خلقت أدواتها للمعرفة بالعالم العربى من واقع أبنائه ، وهو تقليد يعود إلى فترة طويلة . ولسنا فى حاجة لأن نتذكر حملة نابوليون فى مصر ، وما ارتبط بها من زرع أدوات محلية للمعرفة بالعالم العربى .

● فلنذكر بعض النماذج :

● أولاً : معهد الدراسات الأدبية العربية بتونس ، والذى أنشئ عام ١٩٢٦م ، حيث تتم الدراسة لكل ما له صلة بالمشكلات الثقافية للمجتمع التونسى فى معناه الواسع ، أى كجزء من المغرب الكبير ، ويسمى Institut des Belles Letters ويرمز له : I.B.L.A

● ثانيًا : المعهد الكاثوليكى للدراسات العربية ، وهو بمعنى معين يمكن أن يوصف بأنه فرع المعهد السابق . أنشئ فى تونس فى مدينة "مانوبا" بالقرب من العاصمة التونسية عام ١٩٦٠م ، ولكنه عقب ذلك نقل إلى روما عام ١٩٦٤م ، وأضحى يتبع مباشرة إدراة الفاتيكان .

Instituto pontificio di studi Arabi (I.P.S.A.) .

● ثالثًا : المعهد الدينى للدراسات العربية ، وهو شعبة تتبع كلية اللغات الشرقية بجامعة سان جوزيف ببيروت . يتمز هذا المعهد بالاستقلال الكامل ، مع الاهتمام بكل ما له صلة بالدراسات الإسلامية ، استنادًا إلى تحليل النصوص القديمة والحديثة .

. Center Religieux d' etudes Arabes (C.R.E.A.)

• رابعًا : ويمكن أن نسوق بهذا الخصوص جامعة سان جوزيف البيروتية، التى أنشأها القساوسة الجيزويت الفرنسيون والشرقيون، والتى توصف بأنها تملك أكبر مكتبة فى هذا النطاق فى منطقة الشرق الأوسط. والذى يحضرنا أن نتذكره بهذا الخصوص أن الوصول إلى كنوز مكتبة تلك الجامعة من وثائق ومخطوطات يكاد يكون أمرًا مستحيلاً.

• خامسًا : وقد تفرع عن تلك الجامعة السابق ذكرها، معهد آخر متخصص فى دراسة مشكلات العالم العربى المعاصر، حيث يهتم بمتابعة التطورات التى تعيشها المنطقة ابتداء من مفهوم التحليل المتعدد الأبعاد، حيث يتجمع علماء من جميع الاختصاصات فى العلوم الإنسانية لدراسة نفس المشكلة. هذا المعهد استطاع أن يستغل العلماء الذين هاجروا من بغداد عقب إلغاء الجامعة الكاثوليكية المعروفة باسم «الحكمة».

• Centre Internationale Pour le Moyen Orient Arabe Moderne (C.I.M.A.M).

• سادسًا : فى القاهرة، قام القساوسة المنتمون إلى نظام سان فرانسيسكو بإنشاء مركز الدراسات الشرقية منذ عام ١٩٥٣م فى منطقة الموسكى. هذا المعهد، الذى يعمل فى صمت تام، ولا يحيط إنتاجه بأى ضوضاء، ويركز جهوده حول ترجمة النصوص والتراث القديم إلى اللغات الأوروبية، يملك مكتبة ضخمة، تحدثنا بعض الوثائق المنشورة عن أنها تزيد على عشرة آلاف مجلد يتضمن مجموعة من مائة مخطوطة أصلية عربية وتركية. ويقال إن هذا المعهد جعل وظيفته استمرارية العمل الذى قام به قبل ذلك المستشرق المعروف جولوبوفيتش فى الأرض المقدسة.

• Centre di Studi Orientali della Custodia di Terrasanta .

• سابعًا : معهد الدومينيكان للدرسات الشرقية، وهو يمكن أن يوصف بأنه أشهر المراكز المهتمة بالتعامل مع التراث العربى، ويوجد بمنطقة العباسية، ويملك بدوره مكتبة غنية. على أن شهرته الحقيقية تعود إلى النشرة المشهورة باسم : "منشورات معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية"، والتى يديرها القس صاحب الشهرة الدولية الأب قنواتى.

• Institut Dominicain des Etudes Orientales : I.D.E.O. .

• انظر تفاصيل هذه البيانات فى التحقيق الذى أجرى لحساب إدارة الفاتيكان بعنوان :

• Gasbarri . Cattolicesmo & Islamoggi , 1972 , p. 9 .

(٤) انظر ملاحظات :

• Arieli , American Ideology , 1966 , p. 17 .

• Crick , The American Science of Politics , 1959 , p. 228 .

(٥) قارن : حامد ربيع، إطار الحركة السياسية فى المجتمع الإسرائيلى، م. س. ذ.، ص ١٣٠ وما بعدها.

(٦) انظر ما يطرحه من مشكلات - بهذا الخصوص - جديرة بالتعميق والدراسة الجادة :

• Spuler , Central Asia From the Sixteenth Century to the Russian Conquests , in : The Cambirdge History of Islam , vol. 1 , 1970 , p. 468 .

(٧) حامد ربيع، نظرية التحليل السياسى، م. س. ذ.، ص ١٩٦ وما بعدها.

(٨) انظر وقارن فى معنى عام :

• Smith , Religion Politics and Social Change in the Third World , 1971 , p. 11 .

(٩) قارن : Lambton , op. cit. , p. 415 and what after it .

(١٠) انظر أيضا : على عبد الواحد وافى، الحرية فى الإسلام، ١٩٦٨، ص ٦٢ وما بعدها.

(١١) انظر التفاصيل فى : حامد ربيع، التراث الإسلامى، م. س. ذ.، ص ٤ وما بعدها.

(١٢) قارن لنا : Rabie , Pax Islamica .. , op. cit. , p. 50 .

(١٣) انظر بصفة عامة :

• Massalo , La Storia della Filosofia Come Problema , 1973 , p. 247 ;

• De Oliveira , La Crise du Choix Moral Dans La Civilisation Technique , 1977 , p. 115 ;

• Quinton , Political Philosophy , 1967 , p. 189 ;

•habermas , Theorie und Praxis , 1971 , p. 389 ;

• Cusimano , Stato etico Estato Democratico , 1953 , p. 13 ;

• Barraclough , An Introduction to Contemporary History , 1964 , p. 205 ;

• Mora , Philosophy Today , 1960 , p. 144 .

(١٤) لمزيد من التفاصيل، انظر :

•حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، م. س. ذ.، ص ١-٢٣.

(١٥) انظر التفاصيل فى حامد ربيع، سلوك المالك فى تدبير الممالك، ١٩٨٠، جزء أول، ص ١٣٤. وقارن بصفة خاصة

• BOUTEILLER, l'islam : revell ou renouveau ? in Défense Nationale , 1979, p. 88

(16) WATT, Islamic political thought , 1968, p. 96; ID Muhammed at Medina . 1968, p. 393 .

(١٧) انظر بعض التفاصيل التى تدعو إلى تحليل تاريخى أكثر عمقًا :

• MALVEZZI, l'Islamismo e la cultura europea , 1956, p.107

(١٨) انظر بصفة خاصة من بين المراجع التى تطرح الموضوع من منطلق متكامل بغرض التأمل :

• HUDSON, Arab politics : the search for legitimacy, 1979.

(١٩) يجب أن نلاحظ الفارق الواضح بين المجتمع الإسلامى صاحب الأغلبية حيث تصير الدولة وقد ارتبطت بوظيفة الدعوة العالمية إن أرادت أم أبت ذلك، محور شرعيتها السياسية هو التطابق من عدمه مع النموذج الإسلامى التقليدى للممارسة السياسية، والمجتمع الذى لا يعرف سوى أقلية مسلمة. فقط فى التطبيق الأول نستطيع الحديث عن أمة إسلامية ذات وظيفة حضارية تفرض على القيادة الحاكمة أن تسعى إلى أدائها فى نطاق التعامل الدولى. انظر فيما بعد الملحق الثالث فى هذا المؤلف ص ١١٣ وما بعدها.

(٢٠) قارن أيضًا حامد ربيع، سلوك المالك، م. س. ذ، جزء أول ص١٦٢ وما بعدها.

(٢١) نفس المرجع السابق ذكره ص ٩٣ وما بعدها.

(٢٢) قارن على وجه الخصوص :

• WAARDENBURG, L'ISLAM DANS LE MIROIR DE L'oCCIDENT, 1962

(٢٣) هذه الناحية فصلناها في مؤلفنا السابق ذكره فى الجزء الثانى، ص ٢٢١ وما بعدها. انظر أيضًا ملاحظات :

• BERQUE, L'Islam au défi, 1980, p.68 .

(٢٤) يطرح المشكلة بدقة ووضوح:

• RUSTOW, The Middle East, in PYE, Political science and area studies rivals or partners, 1975, p.170 .

(٢٥) حامد ربيع، الإسلام والقوى. . ، م. س. ذ، ص ص ٧٠ - ٨٢.

(٢٦) حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسى، م. س. ذ، ص ص ١٣ - ٣٣.

(٢٧) انظر بعض التفاصيل والمصادر التاريخية فى : Watt , op. cit. , p. 72

*وقارن :

• Hamady , Temperament and Character of the Arabs , 1960 , p. 152 ;

• Hourani , "Arabic Culture : Its Background and Today , Scrisis" , in : Atlantic Monthly Supplement , October 1956 , p. 125 ;

• Shouby , "The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arabs" , in : The Middle East Journal , Vol. v , 1951 , p. 298 ;

• Patai , The Arab Mind , 1979 , p. 143 ;

يستطيع القارئ أن يجد تحليلاً موجزًا لجميع هذه المشكلات فى بعض مؤلفاتنا المدرسية. انظر :

• حامد ربيع، مقدمة العلوم السلوكية، ١٩٧٣م، ص ١٤٩ وما بعدها .

• حامد ربيع، حول التحليل العلمى لمفهوم الطابع القومى المصرى، فى : لويس مليكة، قراءات فى علم النفس الاجتماعى، الجزء الثانى، ١٩٧٠، ص ٥١٩ وما بعدها.

• حامد ربيع، الدعاية الصهيونية، م. س. ذ.، ص ١٨٤ وما بعدها.

(٢٨) لا يجوز لنا أن نتصور أن هذه الملاحظة قاصرة على علمائنا الذين تمرسوا على الثقافة العلمية من منطلق التقاليد الغربية، بل إنها تتسع لتشمل أيضًا بعض من ينتمى إلى التراث العربى الأصيل فى محاولة ساذجة لإثبات العصرية والتقدم. انظر على سبيل المثال :

• على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، ١٩٧٢م، ص ١٢ وما بعدها . وقارن :

• عبد الحميد متولى، أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث، ١٩٧٠م، ص ٣٢٦ ومابعدها.

(٢٩) حامد ربيع، تأملات . . . . ، م . س . ذ . ، ص ٣٢ ومابعدها .

(30) Walzer , Political Action , 1971 , p. 83 .

(٣١) موقف الرأى العام من الخليفة المعتصم وقوة الإرادة الشعبية التى استطاعت أن تتهم وتوجه الخليفة العباسى، ذكرتها جميع المصادر بخصوص محاكمة ابن حنبل . انظر :

- عبد العزيز سيد الأهل، شيخ الأئمة : أحمد بن حنبل، ١٩٧٣م، ص ٢٣١ .
- باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، ١٩٥٨م، ص١٣٥ .
- أحمد عبد الجواد الدومى، أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا، ١٩٦١، ص ١٥٥ .
- عبد الحليم الجندى، أحمد بن حنبل إمام أهل السنة، ١٩٧٠، ص ٤٥٠ .

(٣٢) قارن ما أوردته مجلة المجمع العلمى العربى، المجلد ١٧ . وانظر أيضًا :

- عبد الله مخلص، "التواليف الإسلامية فى العلوم السياسية والإدارية"، مجلة المجمع العلمى العربى، دمشق، المجلد ١٨، ١٩٤٥م، ص ٣٣٩ ومابعدها .

(٣٣) وهذا لا يعنى أننا نترك جانبًا الموسوعات التاريخية، وهى كثيرة . نذكر منها على سبيل المثال : الطبرى، تاريخ الطبرى، جزء أول، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، المعارف ١٩٦٧م، ص ٣٨١، ص ٤٢٩ .

(٣٤) انظر الثبت الذى أورده : Watt , Islamic .. , op. cit. , pp. 104-107 .

(٣٥) استخدم هذا اللفظ أيضا المنصور وبكثرة . انظر :

- عبد الجبار الجومرد، أبو جعفر المنصور، ١٩٦٣، ص ٢٢٢ وما بعدها .

(٣٦) انظر : عمر فروخ، تاريخ الفكر العربى، ١٩٦٢، ص ٩٨ .

(٣٧) مفهوم العصبية تعبير واضح عن هذه الحقيقة . انظر أيضا :

- Anawati , "Ibn Khaldoun et sa Philosophie de l'Histoire" in : Publications de l'Institute d'Etudes Orientales de le Bibliothéque Patriarcale d'Alexandrie , Vol. 1x , 1962 , p. 163 .

(٣٨) محمد سليم العوا، النظام السياسى للدولة الإسلامية، ١٩٧٥م، ص ١٢ ومابعدها .

(٣٩) قارن : على عبد الواحد وافى، المساواة فى الإسلام، ١٩٦٥م، ص ٣٤ .

(٤٠) انظر : أحمد أمين، ضحى الإسلام، جزء أول، ١٩٣٨م، ص ٢٤٠ وما بعدها .

(٤١) قارن : فاضل زكى، م . س . ذ . ، ص ١٢٦ ومابعدها .

(٤٢) انظر : حامد ربيع، التراث الإسلامى . . ، م . س . ذ . ، ص ص ٢٥-٢٦ .

(٤٣) انظر : حامد ربيع، تطور الفكر السياسى . . ، م . س . ذ . ، ص ص ٢٠١-٢٠٨ .

(٤٤) حامد ربيع، تطور الفكر السياسى، م . س . ذ، ص١٥٦ .

(٤٥) تفاصيل هذا التنظير المنهاجى، يجدها القارئ فى رسالتنا :

- Rabie , Un nuovo Orientamento per Divedere le Diverse Fasi Della Storia del Diritto Romano , Roma , 1950 , p. 32 .

• انظر كذلك ملاحظات جانبية فى :

• حامد ربيع، التعريف بعلم السياسة، م. س. ذ.، ص ٩ هامش رقم ٢.

(٤٦) انظر بعض ملاحظات لنا بهذا الخصوص فى :

• حامد ربيع، إطار الحركة السياسية فى المجتمع الإسرائيلى، م. س. ذ.، ص ١١ ومابعدها.

(٤٧) انظر تحليلاً تاريخيًا للأولى فى :

• Gurvitch , Dialectique et Sociologie , 1962 , p. 118 ;

• Aron , Les étapes de la Pensée Sociologique , 1967 , p. 471 ;

• Calvez , La Pensée de Karl Marx , 1956 , p. 53 .

• وانظر دراسة نقدية للثانية فى :

• Kaplan , Systems Theory , in : Charles Worth , Contemporary Political Analysis , 1967 , p.150 ;

• Weinstein , Philosophy Theory and Method in contemporary Political Thought , 1971 , p. 183 .

• وقارن فى معنى مقارب العالم الفرنسى :

• Grosser , l' explication Politique , 1972 , p. 123 .

(٤٨) انظر :

• Holt , Turner , The Methodology of Comparative Research , 1970 , p. 39 ;

• Verba , "Some Dilemmas in comparative Research" , in : World Politics , 1967 , p. 111 ;

• Fried , "Comparative Political Dilemmas in Comparative Research" , in : World Political Inquiry , 1972 , p. 85 .

(٤٩) انظر :

• حامد ربيع، نظرية التحليل السياسى، محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ١٩٧١، ص ١٩٦ وما بعدها.

(٥٠) راجع حول تحليل المضمون من بين المصادر المتداولة التى تسمح بتوجيه أولى فى المشكلات المنهاجية التى يثيرها هذا الأسلوب من أساليب التحليل، وبصفة خاصة فى النطاق السياسى.

• North , Holsti , Zaninovich , zinnes , Content Analysis : A Handbook with Applications for the study of International Crisis , 1962 , p. 17 ;

• Holsti , Content Analysis for the Social Sclences and Humanities , 1969 , p. 42;

• Stone , Dunphy , Smith , Ogilivie , The General Inquirer : a Computer Approach to Content Analysis , 1966 , p. 628 ;

• Grosser , l' Explication Politique , 1972 , p. 102 .

(٥١) انظر : حامد ربيع (تحقيق وتقديم وتعليق) سلوك المالك لابن الربيع .

(٥٢) حامد ربيع ، سلوك المالك ، م . س . ذ . ، ص ٢٢١-٢٢٧ .

(٥٣) انظر بخصوص نفس هذه المنهاجية : حامد ربيع ، نظرية السياسة الخارجية ، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٢ ، ص ١٠٩ وما بعدها .

- حامد ربيع ، فلسفة الدعاية الإسرائيلية ، م . س . ذ . ، ص ١٩٥ وما بعدها .
- حامد ربيع ، من يحكم فى تل أبيب ؟ ، ص ٢١٥ .

(٥٤) انظر :

- Rabie , Lo Sciopero , op. cit. , p. 93 ;
- Mehering , Karl Marx : Geschichte Seines Lebens , 1953 , p. 110 ;
- Guterman , Leffebvre , Karl Marx : Oeuvres Choisies , 1963 , vol. 1 , p. 107;
- Chevallier , Les Grandes Oeuvres Politique , 1950 , p. 267 .

(٥٥) انظر :

- Dyke , Political Science : A Philosophical Analysis , 1960 , p. 110 ;
- Habermas , Theorie und Praxis , 1971 , p. 77 ;
- Pitter , "Zur Srudlegung der Praktischen Philosophie bei Aristoteles" , in : Archiv Fur Rechts Und Socialphilosophie , 1960 , p. 179 ;
- Quinton , Political Philosophy , 1967 , p. 33 ;
- Irish , Political Science , 1968 , p. 21 ;
- Spiro , Politics as the Master Science : From Plato to Mao , 1970 , p. 224 ;
- Storing , Essays on the Scientific Study of Politics , 1962 .
- Hartz , "The Problem of Political Ideas" , in : Young , Approaches to the Study of Politics , 1958 , p. 78 ;
- Hyneman, The Study of Politics, 1959, p.47 .

نادرة فى حقل التراث والفكر السياسى الإسلامى.

حينما نصفه بأنه العالِم الأمة لم يكن ذلك إلا وصفاً لمسيرته وإمكاناته ومكانته فى الجماعة العلمية، وهو العالم الذى كوّن مدرسة بحق وجب أن تسمى باسمه «المدرسة الربيعية»؛ وإنه لشرف أن ينتمى الباحث إليها.

ما أحوج الأمة إلى قلمه حينما يفزع إلى أمته فيقول: أمتى والعالم، وحينما يحرك الشعار بالعزة و الاعتزاز فيقول: سوف أظل عربياً.

قضى العالِم، ولا ينقضى فكره، يموت العالِم جسداً، ولكنه يبقى فى الأمة وبها .. نعم لن تموت هذه الأمة .. ما ظلت معانى العالِم الأمة .. العالِم المكافح .. العالِم الدور .. العالِم الرسالة.

قد يكون أستاذنا الدكتور حامد ربيع علّمنا المنهج وكيف نمارسه قولاً وعملاً .. إلا أن خير ما علّمنا. كيف ننسج نصاً حراً؟

فى زمن الاستبداد لا بد أن نعرف قيمة النصوص الحرة، فى النص الحر أجد حياة خالدة للمؤلف والأستاذ الدكتور حامد ربيع..

النص الحر تنسج خيوطه من الصدع بالحق، والنص الحر صناعة كاملة. يمكنك الآن فى هذا الكتاب الذى يقع فى جزأين قراءة «نص حر» يتمثل فى موضوع يبدو أنه ينتمى إلى «الدائرة الأكاديمية» إلا أنه فى حقيقة الأمر يعد واحداً من النصوص الحرة القاصدة إلى تأصيل الهُوية والوعى الجماعى وإرادة التحدى والوعى بالذات واكتشاف جوهرها الحضارى.

مدخل في دراسة

التراث السياسي الإسلامي

الجزء الثاني

الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ - مارس ٢٠٠٧م



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسي - القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ - ٤٥٠١٢٢٩ - ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < shoroukintl@hotmail.com >

< shoroukintl@yahoo.com >





قسم العلوم السياسية
مشروع إحياء تراث الرواد
إشراف: د. حسن نافعة

مدخل فى دراسة التراث السياسى الإسلامى

الجزء الثانى

التراث السياسى الإسلامى

التعريفات - النماذج الفكرية - الإحياء والتجديد

أ. د. حامد عبد الله ربيع

تحرير وتعليق

د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

البرنامج الوطنى لدار الكتب المصرية
الفهرسة أثناء النشر
(بطاقة فهرسة)
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشئون الفنية)

ربيع ، حامد عبد الله
مدخل فى دراسة التراث السياسى الإسلامى :
التعريفات ـ المصادر ـ المناهج ـ النماذج الفكرية ـ الإحياء والتجديد
د . حامد عبد الله ربيع ؛ تحرير وتعليق : د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل
ط١ ـ القاهرة : مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧م
٣٩٢ ص ؛ ١٧× ٢٤سم
تدمك : 0- 2001-09 -977
١ـ الإسلام والسياسة
أ ـ إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح (محرر ومعلق)
ب ـ العنوان ٢١٤,٣٢

رقم الإيداع ٤٠٠٦ /٢٠٠٧م
الترقيم الدولى I.S.B.N. 977- 09-2001 -0

المحتويات

إهـداء

- إلى كل من لم يعمر قلبه سوى الإيمان بقدسية تعاليم أجداده..
- إلى كل من ظل صامداً إزاء موجات التحلل التى تحيط بنا ..
- إلى كل من أحاط ثقته فى تاريخنا الإسلامى بحائط صلب لا تنفذ منه معاول الهدم والتخريب .
- إلى كل من وقف ثابتاً لا تعنيه السهام المصوبة إليه..
- إلى كل من لم ير فى الدم الذى ينساب من جسده سوى ضريبة يدفعها للأجيال القادمة .

حامد ربيع

تنويه للقارئ

من المهم أن نشير إلى ملاحظتين أساسيتين فى عملنا فى هذا الكتاب :

الأولى : أننا آثرنا أن نثبت كل نصوص أستاذنا الدكتور حامد ربيع كما هى ، إلا أن مقتضيات التحرير أدت إلى بعض التدخل النادر فى صياغة الأسلوب . لكن د . ربيع أورد بعضًا من نصوص حول الواقع الدولى آنذاك ضمن سياق تاريخى يشير إلى واقع الحرب الباردة بين قوتين عظميين فى ذلك الوقت (الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة) ، وتغير هذا الوضع بعد سقوط الاتحاد السوفييتى .

ومن ثم وجب على القارئ أن يأخذ ذلك فى الحسبان عند مطالعة بعض إشارات قد ترد فى هذا الكتاب .

الثانى : أثبتنا ضمن هذا الكتاب بعض الأفكار بما يوحى بالتكرار ، إلا أن ذلك كان غالبًا لمقتضيات وضرورات فرضهما استكمال الرؤية ومراعاة الوحدة الموضوعية وسياقاتها ، وقد وردت تلك الأفكار تارة بشكل تفصيلى وتارة أخرى على نحو إجمالى ، ولذا لزم التنويه .

مقدمة المحــرر

إسهامات حامد ربيع فى تحليل التراث السياسى الإسلامى

فى إطار البحث عن إسهامات أستاذنا الدكتور حامد عبد الله ربيع فى حقل معرفى من الأهمية بمكان، ضمن الخريطة المعرفية الكلية، ألا وهو «التراث السياسى الإسلامى» استقر رأى الباحث على أن يتعامل مع نص مهم جمع بين نصوص عدة مثلت جملة ما كتب د. ربيع عن الدراسات السياسية الإسلامية.

وإذا كان هذا النص ـ وفق التعريفات الشائعة لمفهوم النص ـ يشكل بنية وصياغة ونسيجا، تجمع كلها بين طرفين: كاتب مبدع (أستاذنا الدكتور ربيع)، وذات قارئة (أقدم فيها هذه المحاولة لقراءة تلميذ لنص أستاذه)، فإن الكاتب والقارئ يوحدهما إطار يقع بداخله التبادل اللغوى بكل تجلياته: من البحث فى المعنى وعن المغزى واستخدام الحجة وغيرها من أدوات فى بناء وصياغة، بل بالأحرى فى نسج النص ومعماره وهندسته. وهذه العملية التبادلية الاتصالية والتواصلية بحمولتها تتم ضمن سياقات متنوعة ومتفاعلة (التاريخى، والثقافى، والاجتماعى، و السياسى) فضلا عن المجال المعرفى الذى يحتضنه ويتلقاه.

ليس من غرضنا ضمن هذا التعريف توصيف النص أو تسكينه أو تصنيفه، فالنص بحق ـ ضمن ما يحمله من معرفة ومعلومة وحكمة ـ له من الأوصاف المجتمعة والمختلفة. وعلى اختلافها، فإنها تأتلف فى بيان قيمته ومكانته المعرفية الكبرى. إنه نص كامل الأوصاف، إن جاز استخدام هذا التعبير فى هذا المقام.

إلا أن أهم صفة يمكننا التوقف عندها من دون إهمال الصفات الأخرى هى وصفه وتصنيفه وتسكينه؛ ومن هنا فإننا سنقدم هذا النص لأستاذنا حامد ربيع بوصفه نصّا حضاريّا بما يعنيه ذلك من معان. فليس معنى النص الحضارى هو التعامل التراثى الذى يشكل واحداً من أهم أنماط دراسة «النص الحضارى»، فلماذا الوصف الذى نرى على

أساس منه أن نص أستاذنا ربيع يُعَدُّ «نصّا حضاريّا» ؟

إن النص الحضارى تقع أهميته من خلال ما يعالجه من قضايا تؤثر فى تأصيل وصياغة الرؤية حول جملة القضايا التى تسهم فى البناء الحضارى . ووضوح الرؤية القاعدة الأساسية لحزمة القضايا التى تسهم فى تحديد الرؤية الكلية لـ «المفاهيم الحضارية» الأساسية الكبرى، والرؤية الواعية لـ «مفاهيم العلاقات» أمر مهم فى تمثل العلاقة بين عناصر الثنائيات، ومنها لا شك ثنائية «العروبة والإسلام» وإشكالات أخرى . ولا شك فى أن هذه الرؤية الإدراكية تمثل المقدمة للوعى بمشكلات العمارة الحضارية، والقدرة على تسكين هذه القضايا ضمن معمار العلاقات فيما بين عناصرها وأشكالها ومنهاجها .

والنص الحضارى هنا لا يكون حضاريّا بقدمه، ولكن يكون حضاريّا بفكره ومنهجه، وموضوعه . ومن هنا فإنه لا يهمل عناصر ذاكرة حضارية تعين فى وضوح التصور ووعى العلاقة، سواء كان ذلك على مستوى «الخبرة المفاهيمية» أو «النماذج التاريخية»، وهو لا يهمل الغاية فى دراسة هذه القضية وموضعها من عموم البنية الحضارية .

والنص الحضارى لا يكفى فى تحليله التحليل اللغوى، بل هو أبعد من ذلك بكثير لرؤية النص ضمن سياقاته الحضارية (الفكرية والعملية)، وتحريك النص ضمن واقعه الفكرى والتاريخى (ذاكرة النص) وتحريك النص إلى واقعنا (قراءة التفعيل) ضمن إمكانات النص وما يقدمه من قيمة مضافة فاعلة فى تقويم الواقع وحالته الفكرية وأشكال الممارسة فيه .

ومن هنا، وبوصف نص أستاذنا الدكتور حامد عبد الله ربيع نصّا حضاريّا، فإن ذلك لا بد من أن يترك آثاره فى وصف النص ومعرفة خرائطه الأساسية، فضلاً عما يتركه من آثار فى مناهج «النظر والتعامل والتناول» للنص .

ضمن هذا المسار لا بد من أن يشرع البحث فى تقديم ثلاث من القراءات المتكاملة للنص : القراءة العالمة، والقراءة الجامعة والمقارنة، والقراءة الفاعلة المتفاعلة .

ضمن هذا السياق، كيف يمكننا عَدُّ النص الربيعى نصّا حضاريّا ؟

هو نص حضارى؛ لأنه يتضمن إمكانية ومكنونات كل ما يتعلق بأصول التأسيس الحضارى، وهو أبعد من ذلك يشكل نصًا فى خطاب، وخطابًا فى نص. النص الحضارى: هو لبنة فى خطاب حضارى ممتد ومتواصل ومتراكم يستقر فى قلب التراث ويستمر فى مسيرة الفلك. نحاول فى سياق بحث كهذا نعالج فيه إسهام أستاذنا الدكتور حامد ربيع - رحمه الله - فى دراسة التراث السياسى الإسلامى - أن نتحرك صوب التعرف على النصوص الأساسية التى تفيد فى تركيب نصّ رئيسى يعد مدخلا فى دراسة التراث السياسى الإسلامى.

هذا النص الأساسى (المركب) الذى يتجه إلى أكثر من نص لم يكن عملية يسيرة، تحرك فيها الباحث بحذر، يحفظ للنص أصوله البنيوية وأفكاره الأصلية، ويحرك النصوص ضمن نسيج يهدف إلى ترتيب المادة بحيث تبنى وتتبنى رؤية متكاملة (منظومة - نسيج) قادرة على اكتشاف مغزى ذلك الترتيب النسقى، وعلاقات ذلك النسيج النصى.

وبدا لنا بعد تركيب النص أن نشير إلى إمكانات النص ومكنوناته، والمفاتيح التى يجب امتلاكها للدخول إلى النص «دخولاً جميلاً» يستهدف إحسان قراءة النص والتعرف ما استطعنا على كل ما يتعلق به من تحليل وعمليات، يجب الوقوف عند أبوابها نستأذن فى الدخول إلى ذلك النص، ونستأنس بإمكاناته الرحبة.

وفى سياق تنظيم عملية الدخول إلى هذا النص (المركب) من أكثر من نص كتبه الدكتور ربيع حول التراث الإسلامى عامة والتراث السياسى الإسلامى على وجه الخصوص، كان علينا أن نرى النص ضمن سياقاته المتعددة مسترشدين فى ذلك بعناصر من مدخل «كون» وتوظيف عناصر النموذج لديه بعد تعديل يتواءم مع فيضان هذا النص وتعدد عطاءاته وتنوع مداخله.

ومن هنا تناولنا النص ضمن أربعة عناصر أساسية تنتظم فى سياق واحد، هادفة إلى رؤية هذا النص فى كمالاته وأعماقه، وفى إمكاناته ومكنوناته ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

الأول: يهدف إلى تبصر عناصر الرؤية الكلية وتصور الإطار الوجودى (النظرة

للإنسان والكون والحياة)، وارتباط هذه الرؤية بالحقل التراثى والسياسى على حد سواء، والشروع فى التعامل مع العوالم المتعلقة بهذه الرؤية (عالم الأفكار، والأشخاص، والأحداث، والرموز والأشياء).

أما العنصر الثانى: فهو إطار كلى متعدد التوجهات والجهات مرتبط بعروة وثقى بهذه الرؤية الكلية، وترتبط هذه الأطر فيما بينها بناظم رابط وتصور أصول علاقات فيما بينها:

١ ـ الإطار المرجعى.

٢ ـ الإطار النظرى.

٣ ـ الإطار التحليلى.

٤ ـ الإطار والجهاز المفاهيمى.

٥ ـ الإطار التفسيرى.

أما العنصر الثالث: فيدور حول الإشكالات الأجدر بالتناول، أو ما يمكن أن نشير إليه من أجندة بحثية تتحرك صوب قضايا وموضوعات بعينها أو تنبه عليها وتشير إلى دراستها.

أما العنصر الرابع والأخير: فإنه يرتبط بما أشار إليه توماس كون بـ «الجماعة العلمية»، وما يعنيه من تصورات عالم أو باحث عن دوره فى هذه الجماعة، وإمكاناته وإسهاماته فى الإضافة لها.

هذه العناصر متكاملة إنما تشير بحق إلى خرائط الإسهام الربيعى فى دراسة التراث السياسى الإسلامى والتى تشملها، كما تشير إلى إمكانية القيام بمشروع بحثى ممتد(*).

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

(*) هذا إجمال لمقدمة مطولة؛ يمكن الاطلاع عليها كاملة فى الجزء الأول.

الفصل الأول

إسهام التراث السياسى الإسلامى فى بناء المفاهيم «نماذج وخبرات»

دور التراث السياسى الإسلامى فى بناء المفاهيم

بالإضافة لما سبق، فإن التراث السياسى الإسلامى، يمكن أن يقدم إسهاماته فى مجال آخر مهم ومؤثر فى إطار بناء النظرية السياسية، وهو حقل المفاهيم. فقد أسهم التراث السياسى الإسلامى فى بناء عدد كبير من المفاهيم السياسية انطلاقًا من أولويات التنظير السياسى الإسلامى. تميزت تلك المفاهيم بتعبيرها الصادق عن جوهر الحضارة الإسلامية ومنطلقاتها، كما تعبر عن مدى الخصوصية التى تتمتع بها النظرية السياسية الإسلامية. وسوف نعرض لبعضها بوصفها أمثلة للقدرات الخلاقة التى تملكها تلك الحضارة الخالقة.

المبحث الأول

مفاهيم التأسيس: مفهوم السياسة نموذجًا

مفهوم السياسة بين الفلاسفة والفقهاء فى التقاليد الإسلامية: التعريف بالاصطلاح وأبعاده الفكرية وحقيقة العلاقة بين التراث السياسى الإسلامى والتراث الغربى:

إن المتابعة التاريخية تبرز لنا حقيقة واضحة: التفاعل والاستمرارية فى العلاقة بين التراث السياسى الإسلامى والتراث السياسى الغربى السابق عليه واللاحق له. فالفكر السياسى الإسلامى استطاع أن يتلقف من التراث اليونانى الكثير من المفاهيم، وأن يؤقلم تلك المفاهيم بتقاليده وأوضاعه الحضارية، ثم عاد فى مرحلة لاحقة لينقل ذلك التراث إلى التقاليد الغربية فى صورة أخرى أكثر نقاءً وأكثر دقة من حيث الإجابة عن تلك الاستفهامات التى فرضها التطور العام للوجود الاجتماعى.

السؤال الذى يجب أن نثيره قبل أن نحاول الانطلاق فى عملية تأصيل القيم الذاتية للتراث السياسى الإسلامى يدور حول هذا المفهوم: ما معنى السياسة كما تصورتها التقاليد الإسلامية؟ وأين هذه الدلالة من التقاليد الغربية ؟ وهل مفهوم السياسة بهذا المعنى يختلف فى تقاليد الحضارة الإسلامية عنه فى التقاليد الغربية ؟ وما نتائج هذا الخلاف إن وُجد؟

أصل السياسة فى تقاليدها العربية يعنى الرئاسة. وبهذا التحديد من ساس الأمر هو من قوّم الأمر بما يصلحه. السياسة تعنى الرئاسة أو التوجيه أو القيادة. يحدثنا «ابن خلدون» عن السياسة المدنية ويميزها عن السياسة الشرعية. ويصير المدلول أكثر وضوحًا وتحديدًا لدى «التهانوى» عندما يُعرف السياسة المدنية بـ «أنها علم بمصالح الجماعة المتشابكة فى المدينة». ويأتى «الهرثمى» صاحب المأمون فى كتابه «مختصر

سياسة الحروب» فيجعل من استخدام هذا الاصطلاح تعبيراً عن مفهوم حركى أكثر دلالة فى الباب الثانى بعنوان حسن سياسة الرئيس، يقول: «الغرض الذى يجرى إليه السائس الكامل فى سياسة أصحابه ثلاث خصال: المحبة، والهيبة منهم له، والمحبة من بعضهم لبعض. . . »، على أن العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن أبى الربيع فى كتاب له مشهور بعنوان «سلوك المالك فى تدبير الممالك» الذى ألّف خصيصًا للخليفة المعتصم بالله، أفرد فصلاً بعنوان «أقسام السياسات وأحكامها» مضمونه لتحديد مدلول كلمة سياسة بما يرادف فكرة الحركة أو بعبارة أدق التدبر. يقول مجملاً إلى الحاكم: «ويخصه من السياسات: سياسة نفسه، سياسة بدنه، سياسة خاصته، سياسة جمهور الرعية، سياسة الحروب». ثم يحدد كلاًّ من هذه التطبيقات الخمسة فى السياسة بقواعد عامة. ففيما يتعلق بسياسة نفسه يحدد هذه القواعد بتسع، يلخص القاعدة الثانية منها بهذا المعنى: «سأل الإسكندر حكيمًا: مَنْ يصلح للملك؟ فقال له: إما ملك حكيم، وإما ملك يلتمس الحكمة». ثم يحدد سياسة بدنه فى اثنى عشر مبدأ. ثم يعدد المسالك فى موضع الحق عندما يتحدث عن القواعد التى يجب أن تحكم إدارة الجامعة، فيقول: «ولا يخلو تدبير الملك من أمور أربعة: إما عن طريق العقل، وإما عن طريق الجود، وإما عن طريق السياسة، وإما عن طريق الحزم. . . ». ثم يحدد الأسلوب الثالث فى أربعة نماذج: «الأول كالعطاء الكثير على السبب اليسير، الثانى العفو عن كثير من الجرائم، الثالث العفو عن يسير الذنب، الرابع استعمال المكائد على الأعداء».

قبل أن نتابع تحليل هذه النصوص باكتشاف معنى كلمة سياسة ودلالتها فى التقاليد العربية، وكيف أنها تختلف عن التقاليد الغربية، يجدر بنا أن نتساءل: إلى أى عصر؟ ومتى استخدمت هذه الكلمة بوصفها مفهوما اصطلاحيا ذا دلالة معينة؟

اللفظ لا شك فى أنه قديم. فالخنساء الشاعرة الجاهلية، تلجأ إلى الكلمة عندما تتحدث عن ساسة القوم بمعنى قادتهم. برغم ذلك فإن الكلمة لم تستعمل فى القرآن، ويذكرنا أكثر من كاتب واحد بأن هذا نادر لم يتكرر، وانطلاقًا من هذه الملاحظة يعلق بأن هذا الاصطلاح لم يستقر فى استخداماته إلا فى العصر الأموى. وهكذا فـ «معاوية» فى خطابه المشهور لـ «زياد بن أبيه» يقول كلمته العميقة المغزى: «سياسة واحدة».

ويردد هذا المعنى زياد فى أحد خطبه بالعراق : «إنا أصبحنا لكم ساسة نسوسكم بسلطان الله الذى أعطانا» .

برغم ذلك ، فجميع هذه الاستخدامات لا تعبر عن الدلالة العلمية للاصطلاح ، ولا نستطيع أن نجد هذه الدلالة مع الانتشار والتداول الذى هو وحده يعكس استيعابها فى التقاليد والمفاهيم الحضارية ، لا فقط فى نهاية العصر الأموى وخلال العصر العباسى الأول .

«ابن المقفع» يستخدم كلمة «السياسة» بمعنى المعاملة من جانب الطبقة الحاكمة . «ابن عبد ربه» فى مؤلفه «العقد الفريد» يقدم لنا دلالات أكثر وضوحًا لمعنى السياسة ؛ حيث تدور حول عملية التدبير . برغم ذلك ، فإن إعطاء حكم مطلق على التعريف بمدلول الاصطلاح لا يزال تنقصه المصادر . لقد سبق وذكرنا أن مجلة المجمع العلمى العربى فى دمشق تخبرنا بوجود أكثر من خمسين مخطوطًا لا تزال فى مكتبات الآستانة لم يُقدر لها بعد النشر ، ومن أهم هذه المخطوطات مؤلف بعنوان «علم السياسة» ؛ فكيف نستطيع أن نعرف الاصطلاح دون الاطلاع على هذه المخطوطات وتحليل ما تضمنته النصوص؟

كلمة «سياسة» فى التقاليد العربية من ثم يحتويها بعض الغموض . برغم ذلك نستطيع مع شىء من التحفظ أن نحدد مفاهيم أربعة ترتبط بالاستخدام اللفظى ؛ لتعبر عن طبيعة معينة ، أو تصوير معين فى التقاليد الإسلامية لمفهوم السياسة :

أولاً : السياسة تعنى «القيادة» . بهذا المعنى رأينا من تحدث عن حاجة المجتمع السياسى لهذه الظاهرة ليستطيع أن يطمئن إلى وجوده ، وأن يُمكّن المجتمع من تحقيق أهدافه بهذا المعنى . أيضًا ذكر لنا «ابن أبى الربيع» كيف أن كثرة الرؤساء تفسد السياسة . وتبرز هذه الناحية أكثر وضوحًا فى رسائل إخوان الصفا .

ثانيًا : ولكن السياسة تعنى أيضًا «التعاليم أو قواعد الحركة» ، أو بعبارة أخرى : «المبادئ التى يجب أن تتحكم فى مواجهة المواقف» . بهذا المعنى حدثنا أيضًا «ابن أبى الربيع» عن سياسات خمس تدور حول مواجهة أنواع خمسة من المواقف . كذلك يتحدث «ابن خلدون» عن السياسة المدنية والسياسة الشرعية . ثم يأتى «التهانوى» فيجعل أحد قوائم علم السياسة أنها تعلم كيفية المشاركة .

ثالثًا : السياسة أيضًا قد تفهم على أنها «أحد أساليب الحكم» : أو بعبارة أخرى «أحد مسالك الحركة» . ابن أبى الربيع فى هذا واضح ؛ إذ يجعل تدبير الملك ، أو بعبارة أخرى مواجهة الموقف المرتبط بجمهور الرعية يدور حول مسالك أربعة . أحد هذه المسالك هو ما أسماه «طريق السياسة» . ومن ثم تصير السياسة إحدى أدوات تدبير الملك أو الحكم الناجح . وبين مراجعة النماذج الأربعة التى تفسر هذه الأداة نجدها تدور حول صورة معينة من صور الحركة يغلب عليها الخداع والواقعية ، أو على الأقل عدم التوازن بين الموجب والسالب . النموذج الرابع الذى يحدده بأنه استعمال المكائد على الأعداء هو خير تعبير عن هذه الحقيقة .

رابعًا : ويرتبط بهذا المعنى جميعًا استخدام رابع ، حيث تصير الكلمة مرادفة للاستخدام المعاصر لكلمة «سلوك» ، فالسلوك يقصد به «الاستجابة ، أو رد الفعل إزاء منبه معين» . بهذا المعنى يُحدثّنا أكثر من مؤلف واحد عما يسمونه «سياسة المرء مع نفسه ، وسياسة المرء مع بدنه ، وسياسة المرء مع أسرته» . وهى جميعها تصورات سلوكية ، بل وتطبيقات للسلوك الفردى فى أحد معانيه .

وهنا يثور السؤال : هل لم تستخدم كلمة سياسة للتعبير عن ظاهرة السلطة ؟

العودة إلى المصادر والنصوص تفرض علينا الكثير من علامات الاستفهام . ولعله يكفى فى هذا الخصوص أن نلحظ كيف أن «الماوردى» فى كتابه المشهور باسم «الأحكام السلطانية» ، والذى يمكن أن يُوصف بأنه صياغة فكرية لنظرية الخلافة لم يستخدم كلمة السياسة فى أى موضع من تحليله للظاهرة ، بل إنه عندما يحدد ما يلزم الخليفة من الصفات عبّر عنها جميعها بعبارات لا موضع فيها لكلمة «السياسة» . وهو لم يستخدم كلمة «سياسة» إلا فى نهاية تحليله ، وبمعنى جانبى حيث يعنى بـ «سياسة» مرادف كلمة «تدبر وقيادة» . كل هذا يثير استفهامات كثيرة لن نستطيع أن نجيب عنها إلا إذا انتقلنا إلى التقاليد الغربية .

فالتقاليد الغربية تجعل هذا المفهوم امتداداً واستمراراً لحقيقة جامدة ، ألا وهى المدينة ـ الدولة . إن السياسة هى كل ما يرتبط بتنظيم أمور الجماعة ، أى بالوصف التحليلى لظاهرة السلطة . الكلمة إذن تعكس مفهومًا جامداً وليس مفهومًا ديناميكيّا : ترتبط وتدور حول وصف العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وليس حول كيفية مواجهة الحركة

وممارسة القيادة، ولا تتطرق هذه المفاهيم فى الحضارة الغربية إلا ابتداء من فلسفة ميكافيللى بصفة عامة خلال المعاناة التى سوف يعرفها العالم فى خلال القرن الخامس عشر.

والخلاصة أن التقاليد المعاصرة تميز فى استخدام كلمة «سياسة» بين تطبيقات ثلاثة: وصف، وسلوك، وحركة. وصف لظاهرة، وسلوك فى مواجهة السلطة أو باسم السلطة، ثم حركة بمعنى تدبر وتخطيط. من بين التقاليد السابقة على عصر النهضة لم تستخدم السياسة أو المفهوم المستنير خلف هذه الكلمة بمعنى السلوك والتدبر سوى الحضارة الإسلامية. على العكس من ذلك جميع التقاليد الغربية القديمة والوسيطة لم تستخدم الاصطلاح إلا بمعنى وصف الظاهرة.

ترى هل لهذا الاستخدام آثار دقيقة متعلقة بالمفهوم والتصور الإسلامى للعلاقة بين المواطن والسلطة؟ سؤال تصعب الإجابة عنه فى صفحات محدودة، بل وقد لا يقدر لأحد أن يصوغ تفسيراً له إن لم يتناول تلك المؤلفات - السابق ذكرها، والتى لا تزال غير متداولة - بالتحليل والدراسة المقارنة، ولكن برغم ذلك فإن أحد أبعاد هذه الناحية تفرضه مشكلة أخرى تدور حول موقف الفقه الإسلامى من ظاهرة السلطة.

كل من يتعرض لتأريخ الفكر الإسلامى من حيث مقوماته السياسية، أو بعبارة أخرى من حيث ما قدّمه من فكر سياسى وتحليل سياسى بخصوص ظاهرة السلطة وما يرتبط بها من حقوق أو التزامات للمواطن أو لعضو الجماعة المدنية، لا بد أن يثير أكثر من تساؤل واحد: السياسة وقد فهمت على أنها مواجهة للموقف، وبهذا المعنى سبق أن رأينا النصوص والمصادر، أما كان هذا مسوِّغا لأن يتعرض لها الفقيه أى مخرج الحلول القانونية ليقول كلمته؟ بعبارة أخرى: علينا أن نطرح هذا السؤال: لماذا لم يتعرض أحد من كبار الفقهاء لتفسير ظاهرة السلطة، وتحليل قواعد الممارسة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبالذات أى من الأئمة الأربعة من قريب أو بعيد؟

إن طبيعة الحضارة الإسلامية كانت تفرض عكس ذلك. فهى حضارة لا تعرف الفصل بين السلطات، ولا تعرف توزيع الاختصاصات، وهى إن عرفت هذا أو ذاك فإن هذه المعرفة تدور فقط حول التخصص العضوى لمختلف أجزاء الجهاز الإدارى. هذه الوحدة فى النظرة، هذه الشمولية فى التحليل، ترفض أن تأخذ من البنيان النظامى

جزءًا تجعله موضع التخريج والاستنباط، وتترك جزءًا آخر جانبًا. ويؤكد هذه الحقيقة مبدأ آخر عرفته الحضارة الإسلامية، وطبّقته كجميع الحضارات القديمة وحضارات العصور الوسطى: وهو رفض الفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة. أضف إلى ذلك طبيعة التقاليد التى تقبّلها العرب فى شكل حضارات وثقافات أجنبية تارة باسم «الثقافة الفارسية»، وتارة باسم «الثقافة اليونانية»، فى كلتا الحالين نحن إزاء امتداد لمزيج حضارى يرفض أن يُخْلىَ الفقيه أو المشرع بالمعنى الضيق (أى بمعنى خالق القاعدة القانونية أو واضعها أو مفسرها، أى القاعدة السلوكية الجزائية) من مسئولية إزاء هذه المشكلة نفسها عندما تنسب إلى السلطة وتصبح مرتبطة بصاحب السلطان، ثم يأتى فيضيف إلى جميع هذه الأسباب متغيرًا آخر وهو أن الحضارة الإسلامية خلاف جميع الحضارات الأخرى السابقة على القرن العشرين لم تقبل أن تميز بين أخلاقيات الحركة الداخلية والتعامل الدولى. إن هذا الذى سوف نصفه فيما بعد بـ «وحدة مفاهيم» أو «معايير التقييم للسلوك» كان يفرض على المحلل الفقيه أن يعرض لسلوك الدولة أو السلطة، فلماذا الصمت؟ فإذا كان ذلك هو معنى مصطلح السياسة، فالمعانى التى تتركها كلمة التراث اختلف بصددها المفكرون.

***

المبحث الثانى

مفاهيم العلاقات: مفهوم الأمة والعلاقة السياسية نموذجًا

كلمة الأمة الإسلامية تثير الكثير من الشجون. ولعل أول التساؤلات التى طرحتها هذه الكلمة هو الاستفهام عن وجود أمة إسلامية فى الوقت الماضى، هل - ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين - نستطيع القول بأن هناك أمة إسلامية؟ أم أن هناك شعوبًا وقبائل تعتقد بانتمائها بشكل أو بآخر إلى الدين الإسلامى؟ وهذا يفرض بدوره تساؤلاً آخر: ما عناصر الأمة الإسلامية؟ ما المتغيرات التى يجب توافرها فى الجماعة ليصدق عليها الوصف بأنها تعبير عن مفهوم الأمة الإسلامية؟

تساؤلات عديدة كثيرة، ليس هدفنا من هذه الصفحات الإجابة عنها، ولكننا سوف نعود إلى هذه التساؤلات بالتفصيل اللازم فى وقفة أخرى خلال رحلتنا مع القارئ ونحن نحاول أن نستعيد تراثنا؛ ليخاطب العقل المعاصر بلغة الإيمان التى تركتها لنا الرسالة المحمدية.

ولكننا نقتصر مؤقتًا على أن نذكِّر القارئ بمجموعة من الحقائق.

أول ما يجب أن يستمر فى وعينا الجماعى هو أن الأمة الإسلامية مفهوم تقليدى له عناصر راسخة فى فقهنا الإسلامى السياسى، فى أوسع معانيه مفهوم الأمة يعنى أربعة متغيرات من تكاملها تتحقق الظاهرة:

أولاً: جماعة تؤمن ويسودها الإيمان بالمقومات الأساسية للدين الإسلامى، والتى تقوم على أساسها الدعوة المحمدية.

ثانيًا: هذه الجماعة تملك إدراكًا واحدًا متحدًا فى كل ما له صلة بالدعوة الإسلامية،

من بين هذه العناصر مبدأ الخضوع واحترام الشريعة الإسلامية بوصفها نظاما متكاملا للسلوك الفردى والجماعى.

ثالثًا: تربط جميع عناصر تلك الجماعة علاقة التضامن المطلقة.

رابعًا: محور الوظيفة الحضارية لتلك الجماعة المتضامنة هو مفهوم الجهاد بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معان.

إيمان، إدراك، تضامن، جهاد: هذه هى العناصر الأربعة التى يقوم عليها مفهوم الأمة كما ورثناه عن تقاليدنا وتراثنا الإسلامى.

فلنترك مؤقتًا التساؤل: هل توجد حاليًا أمة إسلامية من عدمه؟ فبغض النظر عن التكامل الوظيفى والبنائى لمفهوم الأمة الإسلامية فى الوقت الحاضر، فلا يستطيع أحد أن ينكر وجود خلفية اجتماعية إسلامية تشمل وتضم حزامًا ممتدًا من أقصى الشرق فى وسط المحيط الهادى إلى أقصى الغرب على سواحل المحيط الأطلنطى، هذا الحزام الذى يفصل الشمال الأبيض الغنى الذى تسوده مفاهيم الحضارة المسيحية عن الجنوب الملون الفقير الذى لا يزال يعيش فى وثنية يكاد يكون مطلقًا، له خصائصه وأوضاعه، وقد أثبت حتى الآن أنه يملك قدرته على التعامل مع العالم المعاصر، وأنه على اقتناع بأنه مدعو لأن يؤدى وظيفة حضارية بل وقيادية خلال الأعوام القادمة. فما هى المتغيرات الأساسية لهذه الحقيقة؟

ما نريد أن نؤكده فى هذا المقام أن الأمة الإسلامية حقيقة معنوية وعناصر مادية: الأمة بوصفها حقيقة معنوية قائمة تملك الاستمرارية؛ أما بوصفها حقيقة كيانية فقد تتوارى أو تضعف؛ وهى علاقات قد تتبدل أو تتغير؛ الأمة كانت تعبر فى مراحل تاريخية متتابعة عن أمة واحدة؛ إلا أنها فى آونة أخرى عبّرت عن كيانات متعددة أو متنوعة وإن شئت الدقة متفرقة. إنها مشكلة قد تعبر عن حال التبعية والتجزئة، وأزمة قد تشير إلى عدم التكامل وربما فقدانه؛ وهى فى التحليل الأخير إشكالية الكم والكيف.

علينا فى الكم الإسلامى للعالم المعاصر أن نميز تمييزًا قاطعًا بين الدول التى يغلب

عليها الإسلام بحيث يسودها ـ ولو من حيث الشكل ـ الإدراك الإسلامى ، وتلك التى لا توجد فيها سوى أقلية إسلامية . هذا التمييز لا بد أن يقود إلى مجموعة من النتائج :

أولاً : المجتمع الإسلامى هو وحده الجدير بمعنى المجتمعات ؛ حيث توجد به أغلبية مسلمة صاحبة الحق فى القيادة والتوجيه .

ثانيًا : أيضًا هذه المجتمعات هى وحدها التى يجب أن يسودها نظام القيم الإسلامية لا بوصفه نظاما للسلوك الدينى فقط بل وكذلك للسلوك الجماعى ، وهى بحكم هذه السيادة مسئولة عن الاحترام الكامل ، بل والمطلق لقواعد الشرعية الإسلامية .

ثالثًا : كذلك هذه المجموعة هى التى تستطيع وحدها أن تمثل الدعوة فى نطاق التعامل الدولى ، وتصير بهذا المعنى مسئولة فى سلوكها الدولى عما تفرضه تقاليد مفهوم الدعوة من قواعد والتزامات .

ولو تركنا جانبًا هذه الناحية ، فنحن نستطيع أن نميز فى العالم المعاصر بين مجموعات الدول الإسلامية التالية :

١ ـ دول المجموعة العربية حيث تسود لغة القرآن .

٢ ـ دول الإسلام الإفريقى جنوبى الصحراء .

٣ ـ دول الإسلام الآسيوى غير العربى .

٤ ـ دول الأقليات الإسلامية .

٥ ـ دول الإسلام المستعبدة .

مفهوم الأمة بهذا الحسبان يشير بوصفه مفهوم علاقة ومنظومة إلى أكثر من إشكال : مفهوم العلاقة السياسية ، مفهوم التكامل ، مفهوم حقوق الإنسان ، مفهوم الأقلية ، العلاقة بين العروبة والإسلام .

العلاقة السياسية ومفهوم الأمة فى الحضارة الإسلامية

العلاقة السياسية فى الحضارة الإسلامية تنبع من مفهوم عام ، وهو أن الأمة هى التجمع الحضارى وليست مجرد الالتقاء العنصرى ، بعبارة أخرى : برغم أن

الحضارات القديمة كانت جميعها تقوم على مبدإ العنصرية، وبرغم أن التقاليد العربية السابقة على الإسلام كانت تؤكد على التفرقة من حيث الأصل، أو بعبارة أخرى من حيث رابطة الدم والجنس، وبرغم أن فكرة «العنصرية» سوف تعود مرة أخرى فى فترات الانحلال لتبرز باسم «القومية» تارة وباسم «العصبية» تارة أخرى، فإن المفهوم الإسلامى لظاهرة التجمع السياسى أساسه النظرة الإسلامية، فحيث وجدت فكرة تلبية نداء العقيدة فإن صاحبها ينتمى إلى تلك الأمة. ومن هنا كان لا بد أن تنبع نتائج معينة:

أولاً: أن سلطة الأمة ليست مطلقة، وإنما هى مقيدة بالتعاليم الدينية، وهى لا تستطيع أن تتصرف أو تتحرك إلا فى حدود ما ورد بالقرآن.

ثانيًا: أن الالتزام بالأخلاقيات فى نطاق الحركة السياسية هو أمر واجب. لم نعرف فى تاريخ الفكر السياسى الإسلامى من خرج على هذه القاعدة، بل نجد من بالغ فى مدلولها حتى جعل - كما جاء على لسان «ابن خلدون» - النجاح فى الحياة الخاصة شرطًا لازمًا للقدرة على تولى المسئولية العامة، كذلك فإن احترام الأخلاقياتُ ليس قاصراً على التعامل الداخلى، بل هو يصوغ التعامل مع المجتمعات غير الإسلامية.

ثالثًا: العلاقة بين الحاكم والمحكوم ليست فقط ذات طبيعة سياسية بل تغلفها العناصر الدينية، بحيث يمكن القول بأن البعد السياسى إن هو إلا نتيجة لازمة وتابعة للبعد الدينى.

رابعًا: وقد ترتب على ذلك أن العلاقة السياسية تتمركز فى عنصرين: الرضا من جانب المحكوم إزاء الحاكم، والأمان من جانب الحاكم إزاء المحكوم. إن الرضا بمعنى «التوافق الإرادى» فى شكل مفهوم عقدى بين الحاكم والمحكوم يصير بدوره مصدر السلطة، يسوِّغه ويقيده قدرة الحاكم على تحقيق الأمان للمواطن فى المجتمع السياسى. مفهوم الأمان مفهوم يسيطر على مختلف أبعاد العلاقة السياسية حتى عندما تنفصل تلك العلاقة عن العلاقة الدينية، ونقصد بذلك عندما يكون المواطن الذى يعيش فى المجتمع الإسلامى غير مسلم أى ذميًا بعبارة أخرى، فإن علاقة الأمان أكثر اتساعًا من علاقة الانتماء العقيدى.

خامسًا: مفهوم التضامن الاجتماعى يؤكد جميع هذه العناصر الدعوة الدينية للمجتمع الإسلامى. جميع هذه النواحى فى حاجة إلى تحليل على حدة، ولكن علينا أن نتذكر كيف أن المفهوم الإسلامى قام على أساس أن علاقة التضامن هى وحدة التجمع السياسى، وليست علاقة الدم من جانب، ومن جانب آخر أن المفهوم السياسى للوجود الفردى كان يعنى احترام الكرامة الإنسانية؛ بحيث يجعل من مفهوم العدالة مرادفًا لكلمة المساواة، غير أن ذلك بمبدإ آخر يرتبط بالنظم القانونية ارتباطًا وثيقًا، وسوف تقدر له فيما بعد أسوأ النتائج فى تطور الكيان السياسى الإسلامى: مبدأ احترام قوانين الآخرين ونظمهم. فالمفهوم الإنسانى للحضارة يعنى أن من انطوى تحت جناح المجتمع السياسى دون أن يقبل الدعوة الدينية له الحق بقيود معينة فى أن يحتفظ بقوانينه ونظمه. كان هذا المبدأ مصدر قوة للحضارة الإسلامية فى أول عهدها: فالمجتمعات الأخرى تعلم أنه لا إكراه فى الدين وأنها تستطيع أن تحتفظ بكرامتها النظامية برغم انطوائها فى حدود المجتمع الجديد، ولكن هذا المبدأ كان بدوره مصدر ضعف فى مرحلة الدولة العالمية؛ لأنه سمح باستمرار جيوب خلفية أو بؤر للمعارضة والمقاومة استطاعت فى مرحلة لاحقة أن تستفحل، فإذا بها سرطان يقضى على المجتمع الأصيل كما حدث فى إسبانيا وصقلية، وإذا بها مصدر للتفتت والتجزئة، كما حدث فى المشرق العربى.

خصائص النظم السياسية الإسلامية

على أن العلاقة السياسية بالمعنى والتصور السابق قادت بدورها إلى نتائج أخرى أكثر صراحة ووضوحًا فى التعبير عن خصائص النظم الإسلامية السياسية. هذه الناحية بدورها فى حاجة إلى الكثير من التحليل والتعمق مع ربط المصادر والأصول بالواقع الاجتماعى والتطور التاريخى، ولكننا نستطيع أن نذكر بصفة خاصة النواحى التالية:

أولاً: القيادة لم تكن تستند إلا إلى المقومات الذاتية وترفض صفة التوارث.

ثانيًا: اختفاء الصفة السياسية للسلطة التشريعية.

ثالثًا: الاستقلال المطلق لسلطة القضاء.

رابعًا: التمييز بين سلطة الفصل فى الخصومة وسلطة الإفتاء.

سوف نعود فيما بعد إلى بعض هذه النواحى فى مواضع أخرى، ولكن علينا أن نقف قليلاً إزاء التميز الثانى المتعلق باختفاء الصفة السياسية للسلطة التشريعية.

فالتشريع فى المدلول الغربى يعنى حركة ونشاطًا يتصف أساسًا بصفتين: التخصص الشكلى من جانب والصفة النيابية من جانب آخر، معنى ذلك أن أى تشريع تقوم به هيئة تمثل المجتمع الكلى، سواء اختيرت من خلال عملية الانتخاب، أو نتيجة تصور أن حق السلطة يعنى حق التمثيل السياسى.

وهكذا فإن التشريع يكون من حق السلطة التشريعية، سواء كانت هذه السلطة قد أخذت صورة المجلس النيابى أم كانت فى يد الحاكم الأعلى، وقد نبعت من هذه الطبيعة من حيث الاختصاص نتائج معينة وبصفة خاصة نتيجتان:

أولاً: التشريع بوصفه عملية سياسية يعنى إقامة قواعد إجرائية للسلوك.

ثانيًا: المشرع بوصفه السلطة العليا، سواء كان ذلك باسم «إرادة الأمة» أم باسم «الحق المقدس»، فإن إرادته لا تعلوها إرادة أخرى.

وهكذا أضحى التشريع عملاً سياسيًا.

لو انتقلنا إلى تقاليد الحضارة الإسلامية لوجدنا أن مفهوم التشريع يرفض هذا التصور. وقد كان ذلك طبيعيًا؛ لأن القواعد الدينية لا يمكن لأى إرادة بشرية أن تعلوها، وترتب على ذلك أن طبيعة العملية التشريعية لا بد أن تختلف: إنها فى الحضارة الإسلامية تعنى تخريج الحدود، أى تفسير المبادئ المنزلة والتقاليد الرسولية على ضوء التطور الاجتماعى. من يستطيع أن يؤدى هذه العملية فى تلك اللحظة هو الفقيه المتخصص، وهكذا يصير التشريع عملاً غير سياسى بل ويصير عملاً فرديًا لا ينبع ولا يتحدد بالسلطة السياسية.

جميع هذه الملاحظات ليست إلا إطارًا عامًا فى حاجة إلى صهر كلى مع امتدادات فكرية فى مختلف جزئيات التراث السياسى بقصد اكتشاف الجوهر الحقيقى للنظم السياسية فى إطار الخبرة التاريخية.

عندما حاولنا تحديد مدلول كلمة التراث السياسى أو النطاق الذى يجب أن تدور فى أنحائه عملية التحديد بمقومات هذه الكلمة، رأينا أن الأبعاد ثلاثة: فكر ونظم وحركة، «الفكر» وهو المعاناة الخلاقة المجردة التى تدور حول تفسير الالتزام السياسى واكتشاف القيم المرتبطة بذلك، و«النظم» ويقصد بها مجموعة الحلول الوضعية التى تراكمت عبر الأجيال فى مواجهة حل المشكلات وتخطيها بقواعد سلوكية محددة العناصر ومحددة الجزاءات.

بقى «النشاط السياسى»، أو «الحياة السياسية»، فما الذى يقصد بذلك ؟

هى فى أوسع معانيها السعى إلى السلطة والاحتفاظ بها مع ما يعنيه ذلك من صدام بين من يجلس فى مقعد السلطان ومن يشعر بأنه أحق منه، ومن ثم يسعى إيجابيّا للحصول على ما يعتقد أنه حقه.

وابتداء من هذا التعريف لا بد من أن نفرض عدة تساؤلات: أليست الحياة السياسية بهذا المعنى سابقة فى وجودها زمنيّا على كل من الفكر والنظم ؟ الفكر هو وليد النشاط السياسى أو رد الفعل له، ولا يستطيع أن يرقى إلى مرتبة الفلسفة إلا فى مرحلة لاحقة حيث النضج والكمال يكونان قد أضحيا كلاهما إحدى خصائص وعلامة من علامات التطور والتقدم ترتبط بالاستقرار ووضوح قواعد السلوك.

الحياة السياسية سابقة على الفكر والنظم، وكذلك تضم كلاّ من الفكر والنظم. فالفكر السياسى صورة من صور النشاط السياسى، والنظم مظهر من مظاهر التعبير عن ممارسة السلطة، وبرغم ذلك فقد جرى العُرف على جعل نقطة البداية فى تحديد مدلول التراث هى الفكر السياسى، ومرد ذلك يعود إلى أن هذا يسمح ببناء الإطار المجرد للتحليل وبالتحديد للمصالح العامة التى تميز خبرة معينة فى نطاق التراث الإنسانى.

برغم ذلك يظل تحديد مدلول التراث ناقصًا إن لم يجعل من الحياة السياسية والنشاط السياسى المحور الذى تدور حوله عملية البناء والتقييم.

فأين التراث الإسلامى من كل هذا ؟

إذا انتقلنا إلى هذه الناحية ـ أى الحياة السياسية فى التراث الإسلامى ـ لهالنا مدى

النقص الذى تعكسه المكتبة العربية بهذا الشأن. السؤال الذى يجب أن نثيره بخصوص التراث السياسى الإسلامى فيما يتعلق بالحياة السياسية يجب أن يكون واضحًا ومحدداً: ما خصائص المجتمع الإسلامى بوصفه نموذجا للتطور السياسى؟ وتنبع من هذا السؤال تساؤلات كثيرة أخرى تدور جميعها حول العلاقة بين مختلف المتغيرات المرتبطة بالوجود السياسى بصفة خاصة، وحول تطور المجتمع الإسلامى بصفة عامة لتفسير وتسويغ عظمته وانهياره فى آن واحد.

هذه الناحية تتصف فى الفقه المتخصص بالفقر المدقع. ويتجلى هذا بوضوح لو قارنا ما كُتب عن التطبيق العربى للحضارة الإسلامية بالحضارات الأخرى القديمة المسيطرة مثل: الحضارة اليونانية، والحضارة الرومانية، وفى اللحظة نفسها نجد فيها إجابة عن هذا السؤال من علماء متخصصين فى التحليل السياسى وأكثر من تفسير واحد، بينما تقف منا الحضارة الإسلامية فى حالة غموض مخيف لا حدود له، ويكفى أن نذكر بخصوص الحضارة الألمانية العالم الألمانى «بيجر» ومؤلفه الأشهر بعنوان «باديا». أما عن الحضارة الرومانية فالنماذج لا حصر لها: تاريخ الفكر السياسى يعرف مؤلف «مونتسكيو» «عظمة وانهيار الحضارة الرومانية» والذى يعود إلى القرن الثامن عشر «جيبون» ترك بدوره موسوعته الخالدة على أننا اليوم نملك أدوات للبحث فى هذا المجال تعكس تقدما رهيبا وصل إلى حد استغلال العقول الإلكترونية فى تحليل تطور الوقائع السياسية، بدأ هذه الخطوات «مومسن» وتابعته فى القارة الجديدة العالمة المشهورة «تايلور».

لماذا هذا الصمت المخيف بخصوص التراث العربى؟

هل لأن هذا النموذج للتطور غير جدير بالانتباه؟

على العكس من ذلك، إنه يقدم خصائص جديرة بأن تجذب أنظار المتعصبين، وأن تفرض تساؤلات فى حاجة إلى إجابة واضحة، أو على الأقل فإننا بتقديم تلك الافتراضات والتى من خلال تحليل مقوماتها نستطيع أن نصل إلى فهم أكثر وضوحا لمدلول الخبرة الإنسانية.

فما خصائص المجتمع الإسلامى بوصفه نموذجا للتطور السياسى؟

نستطيع فيما يلى أن نحدد خصائص المجتمع السياسى الإسلامى بوصفه نموذجا للتطور السياسى :

أولاً : هو مجتمع يقوم على أساس كفاحية العقيدة . فمنذ بداية الوجود الإسلامى رفضت تقاليد ذلك المجتمع أن تقبل أى صورة من صور الحياد أو المهادنة إزاء القوى غير الدينية ، وذلك على خلاف الحضارة الكاثوليكية ؛ فهى قد اجتازت مرحلة طويلة كانت قائمة على أساس التعاون مع السلطة بغض النظر عن أى صفة غير دينية لها ، فالسلطة هى دائما شرعية حتى لو جاءت من كافر وما لقيصر لقيصر وما لله لله ، وعلى المواطن المسيحى أن يحتفظ بدينه وبقيمه بينه وبين نفسه . ولم يقدر لهذه السلطة أن تخرج لتتصف بالصفة الكفاحية إلا عقب أكثر من ثلاثة قرون وفقط عندما قوى الدين المسيحى وارتبط بالحاكم وجودًا وتبعية .

ثانيًا: كذلك يتصف المجتمع الإسلامى بصلة واضحة فى الحركة السياسية بين الدين والسلطة ، وليس مرد ذلك فقط إلى أن المجتمع السياسى الإسلامى يقوم على إطار من المثالية حيث يصير الحُكم دينًا ودولة فى آن واحد ، ولكن لأن الدين استخدم وسيلة للسلطة وللوصول إليها ، ولأن السلطة استخدمت أداة لتثبيت قواعد مفهوم معين فى الدين وتفسير معين لقواعده وتعاليمه بصفة كفاحية ، وفى خصائص المجتمع صفة كفاحية أخرى فى الصراع السياسى . ومن هذه الصلة نجد أن كلام «على عبد الرازق» خطأ ومقتبس من الغرب .

ثالثًا : فإذا انتقلنا إلى المجتمع فى ذاته بوصفه إطارًا للتطور لاحظنا أنه بدوره يقدم خصائص فريدة من نوعها ، ومن بين هذه الخصائص أن المجتمع الإسلامى على خلاف جميع المجتمعات الأخرى الغازية والفاتحة ، لم يخضع فى عملية انطلاقه إلا إلى متغير واحد ، وهو نشر العقيدة الدينية . فالمجتمعات الأخرى فى جميع صورها وبلا استثناء كان انطلاقها يخضع لعامل ديموجرافى بحت ؛ إذ كانت تتصف بنوع من الانفجار السكانى . حدث هذا فى المجتمع المصرى القديم ، أى المجتمع الفرعونى . نماذجه كثيرة أيضًا فى الحضارة الرومانية ، وفى الإمبراطورية الإنجليزية ، وقبل ذلك بتفاصيل متعددة وجزئيات مختلفة فى الحضارة المقدونية ، وكذلك الحضارة الفارسية . المجتمع الإسلامى لم يعلن عن أى مشكلة ديموجرافية وبرغم ذلك فابتداء من عمر بن الخطاب ـ

إن لم يكن قبل ذلك ـ خرج غازيا لا ليحل مشكلة ديموجرافية، وإنما ليؤسس أركان نظام سياسى قائم على عقيدة دينية معينة.

رابعًا: ونستطيع ونحن فى هذا المجال أن نضيف ملحوظة أخرى خاصة بطبيعة العلاقة بين الطبقات الاجتماعية. فالمجتمع السياسى الإسلامى لم يعرف ذلك النموذج من تنويع الطبقات الاجتماعية التى عرفتها الحضارات الأخرى بما فيها الحضارة الأوروبية. فمن متابعة التاريخ الاجتماعى للحضارة الأوروبية نلحظ ظاهرة مزدوجة: اتجاه القوة السياسية لأن تتشابك وتتحد مع مصادر القوة الاقتصادية من جانب، ومن جانب آخر تنويع المجتمع السياسى إلى مراتب معينة طبقية تبدأ بالطبقة الحاكمة ثم تتبعها الطبقة البرجوازية أو الطبقات الوسطى، ثم الطبقات السفلى أو الطبقات العمالية. بعض العلماء استنادًا إلى تحليل أكثر دقة وجزئية، يميز بين خمس طبقات: طبقة عليا، طبقة وسطى عليا، طبقة وسطى وسطى، ثم طبقة وسطى سفلى، ثم طبقة سفلى. بغض النظر عن هذه التجزئة فهناك تعدد. المجتمع الإسلامى لم يعرف أولا تلك الظاهرة، حيث تعانقت القوى السياسية مع القوى الاقتصادية. السلطة السياسية لم تمنع وجود قوى اقتصادية مستقلة عنها ومنفصلة عنها. ثم من جانب آخر المجتمع السياسى لم يكن يتكون إلا من طبقتين، طبقة حاكمة بطريق مباشر أو غير مباشر، ثم طبقة محكومة. لم يعرف المجتمع السياسى الإسلامى لا فكرة الطبقات الوسطى ولا ظاهرة الطبقة البرجوازية.

نموذج له خصائصه المعبرة التى تجعل منه تطبيقًا متميزًا للحياة السياسية. وتزداد هذه الدلالة وضوحًا لو تعمقنا فى مدلول الحياة السياسية وربطنا هذا المدلول بالنموذج الذى نحن بصدد تحديد خصائصه.

فما معنى الحياة السياسية؟ وما مقوماتها؟

هذه الكلمة التى قد تختلط بالتاريخ السياسى فى أوسع معانيه سبق أن عرّفناها بـ «أنها معاملة السلطة»، على أننا لنستطيع أن نفهم مدلولها بتفصيل أكثر علينا أن نتذكر كيف أن المجتمع السياسى ينقسم إلى ثلاث فئات: فئة تحكم وتريد أن تحتفظ بوجودها فى الحكم، ثم فئة لا تحكم ولكنها تسعى لأن تصل إلى الحكم (هى فئة تنتمى إلى طبقة

المحكومين، ولكنها تقف من الحكم موقف المتحفز تريد أن تزيله وتجلس مكانه)، ثم فئة ثالثة تُحكم ولا يعنيها الحاكم وهى الطبقة المحكومة بأوسع معانيها.

فكيف حدث تطور للعلاقة السياسية، أى أبعاد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فى مختلف مراحل التطور الحضارى للمجتمع الإسلامى؟ الإجابة عن هذا السؤال تفرض التلاحم بين دراسة الوقائع وتحليل النظم، بحيث تصير عملية التحليل بمثابة الأوانى المستطرقة كلٌ منها تقود إلى الأخرى، ولذلك فالإجابة يجب أن تسبقها دراسة لحقيقة النظام السياسى من حيث مختلف تطبيقاته المرحلية.

برغم ذلك فالتساؤلات والملاحظات كثيرة:

أولاً: ما آثار التفاعل بين مجتمع البدو والمجتمع الحضرى فى تطور الحياة السياسية فى المجتمع الإسلامى وبخاصة عقب بناء الدولة الإسلامية؟

ثانيًا: هل توجد علاقة بين الحضارة الإسلامية، أو بعبارة أدق التقاليد الإسلامية والنظم الرأسمالية؟

ثالثًا: ما حقيقة العلاقة بين ظاهرة العصبية كما صاغها ابن خلدون فى خاتمة التاريخ الإسلامى للفكر السياسى والحياة السياسية فى العصور السابقة؟

رابعًا: ثم كيف نفسر رفض عملية التشريع بمعنى سن القانون على السلطة السياسية؟ ظاهرة متميزة لم تعرفها أى حضارة أخرى غير الحضارة الإسلامية.

خامسًا: وكيف نفسر الانفصام المطلق بين ما يمكن أن نسميه بـ «السلطة القضائية» من جانب وكل من السلطتين: «التنفيذية والتشريعية» من جانب آخر، برغم أن الحضارة الإسلامية لم تعرف وما كان يمكن أن تقبل مبدأ الفصل بين السلطات بالمعنى الذى تداولته التقاليد الغربية؟

سادسًا: ألا تدعو إلى الاهتمام ظاهرة الفصل بين القيم السياسية والممارسة السياسية فى جميع مراحل التاريخ العربى ابتداء من نهاية عصر الخلفاء الراشدين؟

سابعًا: هل من الممكن بناء نظرية عامة للقيم السياسية من منطلق التقاليد الإسلامية؟

أسئلة واستفهامات جميعها فى حاجة إلى تعمق، وكل واحد منها فى ذاته يجب أن يكون محوراً لتحليل فقهى كامل جدير بالانتهاء وإثارة الفضول.

قواعد الممارسة السياسية فى التراث الإسلامى

هذا العرض العام لخصائص التعامل فى التراث الإسلامى لا يمكن أن يكون كاملا إلا إذا أردفنا بتحديد خصائص الممارسة، ونقصد محدداً: التعامل بين الفرد المحكوم والسلطة.

ما المفاهيم التى غلفت العلاقة بين الحاكم والمحكوم من منطلق ذلك الفرد العادى، ليس فقط الذى لا يحكم بل والذى لا يسعى لأن يحكم، المواطن الفرد فى وحدته وتعامله اليومى المعتاد؟

نستطيع أن نحدد خصائص الممارسة فى المتغيرات السبعة التالية:

أولاً: الرأى بوصفه قيمة عليا سياسية حقيقة لم تقبل الاستثناء فى جميع مراحل تاريخ الحضارة الإسلامية. إن إعلان الرأى هو واجب والتزام وليس حقّا ومشاركة. أعظم الجهاد قولة حق عند إمام ظالم، ومن ثم فإن احترام الرأى والرأى الآخر هو إحدى القيم الثابتة والتقاليد الإسلامية: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤].

﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]. إن الإسلام لم يحترم فقط آراء المسلمين، بل وكذلك رأى الطرف الآخر غير المسلم.

ثانيًا: السلطة محنة: الحكم محنة والمحكوم محنة. إن السلطة ليست حقوقًا وإنما واجبات، والواجبات تعنى التزامات. الحقوق تدور حول الطاعة، ولكن لا طاعة على ما هو مخالف للتقاليد الدينية والقواعد الأخلاقية الثابتة. السلطة ضرورة، ولكنها لا تعنى الاستسلام، والبعد عن السلطة غنيمة، ولكن لو أخطأ فواجب المواطن أن يقوّمه ولو بسيفه. إن سيد القوم خادمهم، وكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته.

ثالثًا : وإذا كان موقف الفرد أساسا من السلطة هو الابتعاد، وواجب الفرد أن يقول رأيه مهما كان ذلك يعنى من مخاطر، فإن المعارضة لا تعنى مجرد الإعلان عن الرأى المخالف، إن المعارضة تعنى رفض الشرعية : وهى مشروعة ليس بمعنى المشاركة، وإنما بمعنى الرقابة.

رابعًا: وحدة مقاييس تقييم السلوك. السلوك هو دائمًا حقيقة واحدة تخضع وتنبع من مفاهيم مشتركة ليست فقط متجانسة بل وكذلك واحدة ومطلقة. الأخلاقيات تسيطر على المحكوم والحاكم، على الفرد والدولة، على الإمام فى تعامله مع المسلم وغير المسلم فى الداخل والخارج، وهى جميعها تنبع من ثلاثة أمور متكاملة : الإيمان، التضحية، العلم، ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر : ٩].

خامسًا : التشريع هو حق الجماعة من خلال الفقيه الذى يصير بمثابة أداة التعبير العلمية عن ضمير الجماعة حق الإفتاء. هو عبارة عن صورة من صور السلوك الفردى عندما تتحقق مواصفات معينة فتضفى على صاحبها تلك السلطة التى هى فى الحقيقة لا تعدو أن تكون ممارسة فردية، وسوف نرى نموذجًا واضحًا لذلك من خلال تحليل حياة «أبى حنيفة».

سادسًا: مبدأ العدالة يظل محور السلوك الفردى. ليس فقط على الحاكم أن يُمكّن الفرد من حقوقه، بل وعلى الفرد أن يكون عادلاً فى سلوكه. العدالة بهذا المعنى تصير تعبيرًا عن المساواة بين الحاكم والمحكوم.

سابعًا: مبدأ الكرامة الفردية : تعبير مختلف عن حماية الحريات الشخصية.

إن المحور الحقيقى الذى تنبع منه خصائص الممارسة هو أن الحياة اختيار، وأن تحمل المشاق فى الممارسة والسلوك هو أمر طبيعى؛ لأن الحياة الدنيوية هى مقدمة لحياة أخروية. هذا المفهوم العام للوجود الإنسانى لا بد أن يعكس نفسه فى خصائص الممارسة السياسية أيضًا على مستوى الفرد المحكوم.

إذا كان مفهوم الأمة يرتبط بمفهوم العلاقة السياسية تلازمًا، فإن هذا المفهوم قد يشير أيضًا إلى أكثر من إشكال وربما إلى أكثر من مفهوم، وهو ما نتابعه بالدراسة.

***

١ ـ العروبة والإسلام: بين التأصيل والتشويه

جاءت حرب الأيام الستة لتمثل حلقة من حلقات التشويه للوجود السياسى العربى. فى أعقاب هزيمة حرب الأيام الستة اكتشف الرأى العام العربى فجأة حقيقة مزدوجة: من جانب ضعف الوجود السياسى للعالم العربى فى نطاق الصراع الدولى، ومن جانب آخر تشويه الصورة الحقيقية للطابع القومى العربى فى الرأى العام الدولى. استيقظ ليجد نفسه لا وزن لكيانه فى نطاق الكيانات الحضارية، ورأى وسمع كيف أن صورة العرب لا تعكس ولا ترتبط إلا بأقل الصفات مدعاة للفخر والاعتزاز.

على الواقع، أن كلاً من هاتين الحقيقتين تمتد جذورها على الأقل إلى أوائل القرن العشرين. منذ اختفاء الإمبراطورية العثمانية وتمزيق أوصالها باسم «حق الغزو»، حصل انهيار للوجود السياسى العربى والإسلامى. صحيح أن الإمبراطورية العثمانية كانت صورة من صور الاحتلال والعبودية التى عانى منها المجتمع العربى كثيراً، لكنها فى النطاق الدولى كانت تمثل الاستمرارية الإسلامية التى استطاعت أن تفرض وجودها الذاتى فى التطاحن العالمى. منذ أن اختفت الإمبراطورية العثمانية ودون أن ترثها قوة محلية ـ حيث كان الوارث الوحيد هو القوى الاستعمارية الأوروبية ـ فإن المنطقة العربية لم يعد لها أى وزن فى نطاق التعامل الدولى. كذلك فإن تشويه الطابع القومى العربى يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

ولكن ما يثير التساؤل هو ذلك الترابط الزمنى بين الاتفاق الودى الذى حدد مناطق النفوذ بالنسبة للصراع الفرنسى الإنجليزى فى منطقة الشرق الأوسط، وظهور أول مؤلف متخصص يقدم بأسلوب علمى تعميقًا لاتهامات وتحليلاً لأبعاد النقص والتخلف التى ترتبط بالصورة القومية العربية. ومنذ تلك اللحظة بدأت بشكل واضح حملة تشويه عجيبة لتبرز العربى والمسلم على أنه صورة من صور الوحشية والأنانية والتخلف التى جمعت فيها أسوأ الصفات.

الذى حدث فى أعقاب هزيمة يونيو لم يكن إلا نتيجة منطقية ومفروضة لتطورات طويلة من النقص الفكرى وعدم الإيناع الحضارى فى العالم العربى، بدأت منذ القرن التاسع عشر على الأقل، وجاءت الأخطاء العربية المتراكمة خلال العشرين عامًا الأخيرة؛ لتضاعف من ضخامة هذه التطورات، ولتدعم من تعميقها عملية استغلال الحركة الصهيونية لهذه الأخطاء، وبطريقة علمية ومنظمة وبدهاء لا موضع للمناقشة فى قوته وبعد نظره.

وقد كان من الطبيعى فى أعقاب هذه الحوادث أن نفرض على أنفسنا هذا السؤال: ما حقيقة الطبيعة العربية؟ من هم العرب؟ وما الحضارة التى يمثلونها؟ وما حقيقة التراث الإسلامى الذى تعكسه تلك الحضارة التى ارتبطت بالتاريخ والوجود العربى؟ وما الجهود الخلاقة التى قدّمتها الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامى فى بناء تراث الإنسانية المعاصرة؟ ثم قبل كل شىء آخر ما حقيقة الذات القومية التى تستتر خلف جميع هذه التساؤلات؟

لا نزعم تقديم إجابة عن جميع هذه الاستفهامات، ولكن الأمر الذى يجب أن نؤكد عليه هو أن تلك الصورة المشوهة التى خلفتها تراكمات تاريخية متتابعة ومختلفة كان لا بد من أن تترتب عليها بعض تناقضات العالم الإسلامى الذى نعيشه. يجب أن نعلنها صريحة، وأن نجعل من محاولة إحياء التراث السياسى القومى مدخلاً لتخطى تلك الحقيقة، وهو أن الإنسانية لم تعرف حتى اليوم مجتمعًا امتلأ بالتناقضات كالمجتمع العربى. هذه التناقضات التى نعاصرها أدت فى أغلب الأحيان إلى أن تعكس نتائجها الوخيمة على نظرة العالم الغربى إلى تراثنا السياسى. ولنتذكر بعض مظاهر تلك التناقضات.

أول هذه التناقضات يدور حول العلاقة بين الإسلام والعروبة: إن الإسلام دعوة عالمية، والعروبة تمثل أصلاً عرقيًا يرتبط بلغته القومية؛ فلماذا الربط بين الإسلام والعروبة؟ ولماذا هذا الربط الذى وصل إلى حد استبعاد ما يمثل عدم التلاحم بين الإسلام وغير العروبة؟ الواقع أنه علينا أن نعترف بأن هذا التناقض لم يكن إلا نتيجة للخلط بين ما يمكن أن يُسمى بـ «التطبيق العربى للحضارة الإسلامية» وما يجب أن نطلق عليه «التراث السياسى الإسلامى». إن الثانى أكثر اتساعًا برغم أن الأول يمثل

المرحلة الحاسمة والتطبيق الأصيل بل والنموذج الوحيد للنقاء الحركى فى تاريخ الحضارة الإسلامية بوصفها خبرة للتعامل السياسى.

العلاقة بين الإسلام والعروبة علاقة مركبة. فكما أن الإسلام لا يمكن تصوره دون الأصل العربى، حيث إن الإسلام هو دعوة عقائدية تقوم على مبدإ الإقناع من خلال الاتصال، وثيقته القرآن الذى دُوِّن باللغة العربية. ولا يجوز لنا أن نفهم أن اللغة فى العملية الاتصالية هى مجرد رمز أو تعبيرات لفظية، إنها مفاهيم وأدب للتعامل، ومنطق لتطويع الإرادة المعنوية. كذلك فإن الإسلام هو أحد عناصر العروبة: إن المجتمع العربى قد يضم ويحتضن أقليات غير مسلمة، ولكن يجب أن ينظر إليه على أنه ـ بما فى ذلك تلك الأقليات غير المسلمة ـ ليس إلا بلورة تاريخية لمجموعة من القيم، من تكاملها خلال الأجيال المتعاقبة والتراكمات المختلفة، تكوّن ما نستطيع أن نسميه بـ «الحضارة الإسلامية».

إذا أردنا أن نعبر عن هذه العلاقة الدفينة بين الإسلام والعروبة، استطعنا أن نتصور دوائر ثلاثًا كلٌ منها مستقلة عن الأخريين برغم تقاطعها معهما: العروبة، والإسلام، والحضارة الإسلامية. الملاحظة الثانية التى تفرضها هذه العلاقة بين الإسلام والعروبة تقودنا إلى مقارنة مماثلة بين الكاثوليكية والمجتمعات اللاتينية. لقد ظلت الحضارة الكاثوليكية حتى وقت قريب ينظر إليها على أنها امتداد وتفاعل مع المجتمعات اللاتينية الثلاثة: إيطاليا وفرنسا وإسپانيا. بل ولم يقتصر الأمر فى هذه العلاقة على أن تكون الامتدادات فقط حضارية، إذ تعدى ذلك إلى عملية اختيار أمراء الكنيسة. وفقط خلال فترة العشرين عامًا الأخيرة بدأت هذه النظرة يصيبها شىء من التفتت الذى برز أيضًا فى عدد الأساقفة، حيث اتجهت السلطة البابوية العليا ـ وضد رغبة القوى التقليدية فى الڤاتيكان ـ إلى إدخال لا فقط أساقفة لا ينتمون إلى هذه الدول الثلاث بل وأيضًا غير أوروپيين وملونين.

على أن التناقض الحقيقى يبرز عندما ننتقل إلى الأوضاع النظامية التى يواجهها العالم العربى فى خبرته المعاصرة. إن أول ما يدعو إلى التساؤل هو: كيف تلاحظ تناقضًا إن لم يكن تعارضًا واضحًا بين الطبيعة الرجعية للنظم السياسية والطبيعة التقدمية للأوضاع النظامية المرتبطة بالحياة الخاصة؟ ولنوضح مرادنا: بينما نجد تركيا

وتونس تقدمان نماذج واضحة لنظم سياسية لا يمكن أن توصف إلا بأنها تعبير عن التقاليد البالية للأوضاع البرلمانية والنيابية، وأنها تكاد تكون من حيث الواقع أذنابًا للرأسمالية اليمينية، نجد أن هذه النظم هي التي استطاعت أن تخطو خطوة واضحة إلى الأمام من حيث التخلص من النظم الاجتماعية التقليدية بما في ذلك التعدد في الزوجات وإمكانات الطلاق بالإرادة المنفردة على سبيل المثال.

يواجه ذلك تناقضًا آخر يفرض بدوره أكثر من استفهام واحد: النظم السياسية التي تزعم التحرر والانطلاق إذا بها تعبر عن جمود وتحجر في الالتزام الديني. في سوريا وفي العراق وفي مصر نبتت نظم سياسية تعلن بصورة أو بأخرى تجردها من النظم التقليدية وارتباطها بحركات تجديد اشتراكية واضحة مع خلاف في جزئياتها وتفصيلاتها، وبرغم ذلك فلم يعرف نظام أكثر تعصبًا من تلك النظم إزاء الالتزام الديني وما ارتبط به من مواقف أو تصرفات.

لنذكر - على سبيل المثال - كيف أن أحد الكُتّاب الذي نشر مقالاً في مجلة «جيش الشعب» في دمشق حول أدوات خلق الرجل العربي الجديد، وذكر من بين تلك الأدوات الفكرية ضرورة وضع حد للإيمان بالله وبالدين وبجميع تلك القيم التي سادت المجتمع السابق على الثورة، قد انتهى به الأمر إلى القبض عليه ومحاكمته هو ورئيس تحرير تلك المجلة، بل وفي اليوم التالي للقبض عليه خرجت جريدة «الثورة» تعلن أن ذلك الكاتب لم يكن إلا أحد أدوات وكالة المخابرات الأمريكية. ولم يضع حدًا لحالة الاضطراب التي سادت الأوساط الحكومية نتيجة لذلك المقال، سوى أزمة يونيو التي انتهت بحرب الأيام الستة.

وليس هذا النموذج الوحيد، فقد أثبتت الأحداث أن النظم التقدمية لم تستطع أن تمنع إطلاق الشعارات الدينية في صورة جامدة وتعصبات عنيفة لم تعرفها أي نظم سياسية أخرى. ولنذكر - على سبيل المثال - مذابح الموصل في مارس عام ١٩٥٦م، وما أعقب حريق المسجد الأقصى في أغسطس عام ١٩٧٠م، ثم الصدامات المتتابعة في الهند وإندونيسيا وإيران وأفغانستان خلال الأعوام الأخيرة.

ولنوضح مرادنا من هذه الملاحظات: إن الواقع هو أن العالم الإسلامي يعبر عن مرحلة من مراحل انعدام الوزن والاختلال في السلوك، سواء من جانب الحاكم أو من

جانب المحكوم. وهو تارة ليستطيع أن يتخطى التناقضات أو السلوك غير المنطقى وغير المتجانس يلجأ إلى نواحى أخرى يجد فى الضرب عليها وتضخيمها وسيلة من وسائل إشباع الذات الفردية أو على الأقل إلقاء غبار يمنع من بروز تلك التناقضات.

لقد درج العالم العربى، وبرغم ماضيه الذى يرفض مثل ذلك السلوك، على أن يهرب من مواجهة الحقائق. ولعل المأساة الحقيقية مردها إلى أن قيادات العالم العربى (وهى بطبيعة تكوينها قيادات متعفنة لا تصلح لأن تواجه مشكلة التجديد الفكرى والحضارى)، هى من ثم تلقى بذاتها فى أى تيار فكرى تشعر بأنه يقدم لحركاتها المسوِّغات الكافية لخلق الشرعية سواء إزاء النظم السابقة عليها أو فى تعاملها مع الجماهير العريضة. وهكذا نلحظ كيف أن أقصى النظم التقليدية وأقصى النظم الثورية تتفق فى بعض الأحيان على إطلاق شعارات دينية واحدة، وهى شعارات تعبر جميعها عن مظاهر سلوكية شكلية لا تعكس الواقع الحى، ولا ترتبط بحقيقة الممارسة: **الأولى** أى النظم التقليدية بدعوى المحافظة، **والثانية** أى النظم التقدمية بدعوى التمسك بالتقاليد، تنتهى كلتاهما بأن تعلن عجزها بخصوص عملية التطوير الحضارى والإصلاح النظامى.

من جانب آخر نلحظ أيضًا كيف أن النظم التى تؤمن بضرورة الإقبال على التقاليد الغربية كما عرفتها الجماعات الأوروپية قبل الحرب العالمية الثانية، اعتقدت أن التقدم والتحرر لا يعنيان مجرد استقبال أسلوب الممارسة السياسية فقط بل لا بد ليكتمل ذلك التصور أيضًا من نقل نماذج التعامل الاجتماعى الأوروبى والغربى إلى الواقع العربى. ومن هنا برزت فكرة إلغاء تعدد الزوجات وإلغاء مفهوم الطلاق بالمعنى الإسلامى التقليدى. هذه الظاهرة لم تقتصر على تونس وتركيا والمغرب وحدها بل وتعدت ذلك إلى المجتمع المصرى.

وبرغم أن هذه الظاهرة فى المجتمع المصرى برزت واضحة فى الأعوام الأخيرة، فإنها فى حقيقة الأمر ترتبط تاريخيًا بالظاهرة الأخرى نفسها التى تعرفها اليوم تونس وتركيا والمغرب؛ لأن هذا التصور فى واقعنا المصرى يعود فى حقيقة الأمر إلى الربع الأخير من القرن الماضى. والواقع أن الخلط بين النظم السياسية، أى نظم الممارسة الحكومية، ونظم التعامل الاجتماعى على مستوى العلاقات الفردية هى دخيلة على

تقاليدنا الإسلامية والعربية. الفقيه ـ وهذه ظاهرة عامة اشترك فيها أغلب الأئمة وعلى وجه التحديد الأئمة الأربعة ـ لم يكن يسمح لنفسه بأن يتعرض بالإفتاء لأى ناحية من نواحى السلطة، أى: تلك التى نصفها اليوم بأنها التعامل السياسى.

عملية الربط بين المواقف الفكرية والأيديولوچية والنظم الاجتماعية لا تبرز إلا فى المجتمعات غير الناضجة فقط. وسوف نرى فى موضع آخر كيف أن كل ما ألقى على نظام الأسرة فى التقاليد الإسلامية وكل ما أخذ عليه اليوم موضع مناقشة وتساؤل بما يؤدى إلى التأييد والاستجابة، بل ومن منطلق التحليل العلمى الوضعى المجرد أيضًا فى المجتمعات الغربية.

والواقع أن كل ذلك يرتبط بنوع من التناقضات لا تقف عند حد العلاقة بين القوى السياسية والاجتماعية بل تتسرب إلى النموذج المعاصر للمواطن العربى فى ممارساته اليومية. إن المسلم العربى الذى انقطع عن الاقتناع بالإسلام والذى لم يعد الإسلام بالنسبة له يمثل أى نظام حقيقى للقيم، لا يزال يحافظ على قواعد الممارسة الدينية فى حياته اليومية. لقد انقلبت الحقيقة الدينية إلى مجموعة من الطقوس الشكلية التى لا يزال المسلم العربى، بل وهو ماركسى وشيوعى، يتمسك بها وبدلالتها فى تعامله اليومى.

جعبة تاريخية من التحايل والتشويه ومجموعة سلوكية من التناقضات، من المهم ملاحظتها فى العلاقة بين العروبة والإسلام.

٢ ـ مفهوم الأقلية وجوهر العلاقة السياسية

مجموعة المفاهيم المتداولة فى العالم العربى والتى لا تزال تطلق دون تحديد واضح جديرة بأن تخضع لعملية مراجعة قاسية. من بين هذه المفاهيم نذكر على وجه الخصوص مفهوم الأقليات. ففكرة الأقلية تعكس فى التقاليد العربية مفهومًا مختلفًا، وتعبر عن وظيفة متميزة لتعكس فى نهاية الأمر نظامًا ذاتيًا للقيم السياسية.

مفهوم الأقليات يبرز فى المجتمعات الأوروبية مع الدولة القومية. والدولة القومية لقاء بين مفاهيم ثلاثة تبلورت بشكل خاص خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

الأول: ينبع من مفهوم العنصرية؛ فالتمييز العنصرى له مراتب متعددة إحداها هى المفهوم القومى. **والثانى**: هو مبدأ التجانس السياسى؛ فما يميز المجتمع القومى أساسا هو مفهوم التجانس بمعنى الوحدة والتشابه فى العناصر الاجتماعية والمدركات الحضارية والمفاهيم الأساسية.

والثالث: هو الترابط بين الإرادة القومية والإقليم. والفرد يمثل الوعاء السياسى لتلك الإرادة.. فالدولة هى شعب وإقليم ونظام أو إرادة قومية. هذا الترابط كان لا بد أن يقود إلى مجموعة معينة من النتائج، إحداها مفهوم الأقلية السياسية. وذلك عندما قدر للدولة القومية أن تخلق ترابطًا بين شخصيتها المعنوية وإقليم قد يكون ضروريّا لحفظ أمنها القومى، ولكنه يتضمن عناصر بشرية لا تنتمى إلى ذلك المجتمع الذى باسمه تتحدث الدولة القومية. الدولة القومية فقط حقيقة سياسية، ولكنها مطلقة: إنها تعنى وحدة لا فقط فى الأصل بل وكذلك فى الأمانى والأهداف، ثم فى أسلوب الحياة ونماذج السلوك. من هذه المنطلقات فإن من يخالف النماذج المتداولة فى أضيق معانيها لا يتجانس سياسيّا مع خصائص المجتمع القومى، ومن ثم يصير أقل درجة فى التعامل مع الإرادة الحاكمة. إن مفهوم الأقلية ارتبط فى التراث الغربى بطريق لاشعورى بمفهوم التعصب العنصرى. إن من يمثل الأصل القومى بوضوح يجلس فى أقصى قمة التميز، ومن ثم فمن لا يعكس تلك الخصائص هو أقل درجة فى التعامل ولو من حيث الواقع، وهو أقل انتماء، ومن ثم فهو أقل مدعاة للثقة.

جميع هذه المفاهيم كان من الممكن أن تظل محدودة الأهمية غير صارخة فى خلق التناقضات لو ظلت الدولة القومية فى منطقها التقليدى: مجتمع واحد متجانس، إقليم واحد، ومن ثم إرادة حاكمة واحدة تخلق الرابطة بين المجتمع والإقليم. ولكن إزاء الطبيعة الأوروبية الجغرافية، وتعدد الشعوب والقوميات فى تلك المنطقة مع الحروب المستمرة برزت فكرة الأمن القومى، حيث لا يصير الإقليم قاصرًا على الشعب القومى الذى ينتمى إليه، بل يتسع ليشمل أجزاء أخرى هى لازمة لحماية الأمن القومى، ولكنها لا تمثل ولا تنتمى إلى المجتمع القومى فى معناه الضيق. هذه الجماعات تصير أقليات سياسية.

هذا المفهوم لم يعرفه المجتمع الإسلامى. فتقاليد الأمة الإسلامية هى أنه لا موضع للحديث عن إقليم بوصفه عنصراً من عناصر الأمة. النظام الإسلامى وإرادة الحاكم الإسلامى يمتدان إلى حيث توجد الدعوة الإسلامية. مفهوم الأمن القومى بذلك المعنى الذى سبق وحددناه لم تعرفه تلك التقاليد. كذلك فإن المجتمع الإسلامى هو مجتمع يقوم على السمو الدينى، إلا أنه يؤمن بأنه لا إكراه فى الدين. وهو يجعل جميع البشر سواسية كأسنان المشط حيث لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى. وهو يرفض أن يقيد الأمة الإسلامية بقيود إقليمية معينة. وهو يرفض أن يسبغ على الدولة صفة الشرعية إلا حيث تعمل على نشر الدعوة وتمكين المسلم أن يؤدى وظيفته ويحقق مثاليته من حيث علاقته بالقوة الإلهية العليا. هدف الدولة هو فقط تحقيق القيم الدينية وحمايتها؛ ومن ثم فإن هذه التقاليد تتقبل مفهوم الأقليات بمعنى حق الجماعات التى لم تقبل بعد الدعوة إلى الإسلام، والدخول فى المفاهيم الفكرية التى يقوم على أساسها نظام القيم الإسلامية فى أن تظل محتفظة فى إطارها الذاتى بقيمها وتقاليدها الدينية. مفهوم الأقلية ليس بالمعنى السياسى، ولكنه بالمعنى الدينى. ليس بما تعنيه مفاهيم العنصرية والتحيز للمجتمع القومى بحيث تصير الأقلية تعبيرا عن مستوى أقل سياسيّا، ولكنه امتداد لمبدإ التسامح وتقبل لفكرة التعايش بحيث يصير من حق غير المسلم - على الرغم من أنه يختلف مع المسلم فى مفاهيمه وتصرفاته - أن تكون له حقوق معينة تسمح له بممارسة تقاليده وشعائره.

مفهوم الأقلية السياسية الذى هو وليد الدولة القومية لم تعرفه التقاليد الإسلامية وإن كانت قد عرفت مفهوم الأقلية الدينية.

إن هذا لا يعنى من جانب آخر التسليم بحق الأقليات الدينية فى أن تناطح أو تعارض الإرادة السياسية. ليس لأن الحاكم هو وحده الذى يمثل تلك الإرادة بل لأنه يمثل الخلافة أى القيادة الروحية النابعة من التقاليد الإسلامية. المجتمع الإسلامى بهذا المعنى عرف الأقليات. بل إنه كان مجتمع أقليات، ألم يقل الرسول ﷺ : اختلاف أمتى رحمة؟ وسوف يظل مجتمع أقليات: أليس احترام ذاتية التصور والحق فى حرية تكوين الرأى هو محور المثالية السياسية؟ وهو يقبل الأقليات؛ لأنه يرفض الإكراه فى الدين أو فى التصور السياسى. بل هو لا يرى فى تنوع التصورات الدينية فى داخل

الحظيرة الإسلامية نفسها ما يبرر القلق أو ما يدعو لشن حروب أو صدامات ضد هذه التصورات. إن المذاهب الأربعة ـ التى هى فى جوهرها ـ تعبير عن مدركات مختلفة ومتميزة قد تصل فى بعض الأحيان إلى حد التعارض، مكفولة ومحترمة. بل وصل الأمر إلى حد أنه وجد فى بغداد فى عصر «ابن المقفع» أربعة قضاة كل منهم يحكم تبعا لمذهب من المذاهب الأربعة، وعندما صرخ «ابن المقفع» فى رسالته المشهورة بأن هذا تعبير عن الفوضى التشريعية، لم ينظر إلى دعواه إلا على أنها صرخة لا معنى لها.

التعدد النظامى والفكرى الذى هو تعبير عن مبدإ التسامح والذاتية فى وضع قواعد الممارسة والسلوك ـ ولو فى حدود معينة ـ لا تستطيع أن تقبله مفاهيم الدولة القومية العصرية. تعدد الأحزاب لم تعرفه الحضارة الغربية إلا عقب الثورة الفرنسية وما أحدثته من انقسامات فكرية. قوانين ناپوليون المشهورة أساسها ضرورة وجود نظام قانونى واحد فى داخل الدولة القومية الواحدة. مفاهيم جميعها فى حاجة إلى مراجعة[١].

برغم ذلك فإن المفهوم، أى مفهوم الأقليات فى التراث العربى الإسلامى، يجب أن يفهم بمعنى وظيفى وليس بمعنى بنائى. المجتمع ليس مجموعة من الأقليات، إنه مجتمع أقليات بمعنى أنه من منطلق مبدإ التسامح يسمح للأقليات الدينية بنوع معين من الحرية العقائدية والمذهبية، ولكنه يظل مجتمعا واحدا لا يسمح لأى قوة اجتماعية فى داخله بأن ترتفع بذاتيتها واستقلاليتها الفكرية لتناطح أو تشكك فى المبادئ العامة والقيم الكلية المتكاملة للعقيدة الدينية. القوى ـ بعبارة أخرى ـ التى تملك ذاتيتها واستقلاليتها الفكرية، لها أن تمارس ذلك الاستقلال وتلك الذاتية، ولكن فى إطار المفهوم الكلى المتكامل الذى تعبر عنه وحدة الأمة الإسلامية. كيف يمكن التوفيق بين هذه الحقائق التى تبدو لأول وهلة متناقضة ومتعارضة؟ إن هذا هو سر الحضارة الكبرى الخلاقة. ولعل أحد مظاهر التعبير عن القوة الحقيقية، وباعتراف المحللين الأوروپيين لسياسة الرسول فى أثناء حكمه فى المدينة، هو أنه ﷺ كان قادرا على أن يحقق نوعا من التوازن والتوازى فى التعامل الذى سمح له بتحقيق مثل هذا الهدف[٢].

لا بد أن تثير هذه الملاحظة مفهوم العنصرية. هل الحضارة الإسلامية حضارة عنصرية؟ وهل التقاليد العربية تنطلق من مفهوم التمييز العنصرى؟ الإجابة عن مثل هذا

السؤال فى حاجة إلى مؤلف محايد، وهى لا يمكن إلا أن تنطلق من نظرة علمية محايدة ومتأنية تأبى الاندفاع خلف المفاهيم الدعائية التى تسيطر حاليا على من يتعرض للتحليل السياسى أيضا من منطلق أكاديمى.

فلنحاول أن نحدد نظرتنا بإيجاز.

١ ــ يجب فى البداية أن ندفع ببعض الملاحظات

أولاً: الفقه الغربى تعوّد أن يسدل على تاريخه الفكرى بهذا الخصوص، وبتواطؤ جماعى مثير للدهشة، نوعا من الستار الذى يغطى على حقيقة تراثه الحضارى. الحضارة الغربية هى حضارة عنصرية. بل إنها، وهى تنطلق من تقاليد الثورة الفرنسية خلال القرن التاسع عشر، لم تكن سوى تأكيد وتجسيد لمبدإ العنصرية. الحضارة الغربية التى جاءت تخرج الإنسان من ظلامة العصور الوسطى باسم حضارة عصر العقل والنور أدخلت الرجل غير الأوروبى فى دهاليز الاستبداد والعبودية القانونية[٣]. هى حضارة عنصرية وبلا استثناء: الفكر النازى ليس إلا التجسيد الحى لفلسفة سياسية غمرت التقاليد الفرنسية والإنجليزية على حد سواء، وبرغم أنها قد تضمنت بعض مبالغات الفقه الألمانى فإنها فى هذا ليست إلا تعبيرا عن طبيعة وخصائص فكر المدرسة الرومانسية الجرمانية فى أنقى تقاليدها[٤].

ثانيًا: على أننا يجب برغم ذلك أن نعترف بأنه لم توجد حضارة مدنية كبرى لم تستند إلى مبدإ العنصرية. والعنصرية يجب أن تفهم بمعنى أوسع حيث تتدرج من عدم الاهتمام إلى مستوى الحق فى قيادة الشعوب الأخرى[٥].

ولم تقتصر العنصرية على التقاليد التيوتونية بل تعدت ذلك إلى جميع الحضارات الكبرى، وبصفة خاصة الفرعونية والفارسية واليونانية والرومانية. بل ووجد أصل للفكر العنصرى سواء فى التراث الرومانى أو الفكر اليونانى[٦].

والواقع أن مفهوم القومية السياسية بهذا المعنى هو استمرار لتقاليد العنصرية فى الحضارات الكلاسيكية بلغة القرن الثامن عشر[٧].

ثالثًا: وذلك على عكس جميع الحضارات الدينية الكبرى التى، وهى تقوم على مبدإ عالمية الدعوة، ما كانت لتستطيع أن تتقبل مفهوم العنصرية، بمعنى التمييز من

منطلق الأصل والانتماء القومى. المسيحية وكذلك الإسلام، كلٌّ منهما بمنطقه المتميز، كان لا بد أن يرفض مفهوم العنصرية. وذلك على عكس الديانة اليهودية وهى فى هذا منطقية مع نفسها حيث إنها تفرض الربط بين الديانة والدعوة القومية[٨].

رابعًا: التقاليد المسيحية تنطلق فى صياغتها الأولى من مبدإ المساواة. وهى تصل فى هذا إلى حد التطرف المثالى والأخلاقى. نستطيع أن نقرأ فى رسائل القديس سان پول قوله: كذلك العدو ومرتكب الكبائر والآثام يجب أن يكون موضع حب وتقدير. ولنتمثل فى هذا بالإله الأعظم الرب القادر الذى رفع الشمس وأطلق الهواء للجميع يتمتع وينتفع بها الطيب والصالح والمؤمن وغير المؤمن؛ إن السماء عندما تمطر لا تميز بين العادل والظالم. على أن التفاعل بين الحضارة الغربية والديانة المسيحية، والذى قاد إلى نماذج دينية متعددة تتوسطها الممارسة الكاثوليكية ما كان يمكن إلا أن ينتهى ببناء صرح شامخ للنظرية العنصرية. ولعل السؤال الذى هو فى حاجة إلى دراسة. هل طبيعة الحضارة الغربية تأصلت فيها مفاهيم عدم المساواة إلى هذا العمق، بحيث إن أى تعاليم أخرى لا بد أن تتطوع لذلك التصور؟ إن العنصرية الصهيونية لم تكن إلا مكملة لمثل هذا التكامل. وقد يجد المرء تسويغا لذلك فى أن الديانة اليهودية بطبيعتها قومية عنصرية. ولكن كيف تفسر التطور الأخير فى التراث المسيحى؟[٩]

٢ ـ فإذا انتقلنا إلى التراث العربى، ونحن نستطيع أن نستخلص من تقاليد الممارسة خلال النموذج الذى نحن بصدد تحديد خصائصه، فإننا نعتقد أن العناصر الأساسية التى يجب أن تبرز واضحة فى الذهن تتحدد بالتالى:

أولاً: التراث الإسلامى لا يعرف العنصرية، وما كان ليستطيع بحكم طبيعته بوصفه دعوة دينية عالمية إلا أن يرفض ذلك المبدأ. والنصوص بهذا الخصوص كثيرة وقواعد الممارسة التى تنبع من ذلك التصور جميعها منطقية مع هذه القاعدة[١٠].

ثانيًا: التقاليد العربية تقوم على عنصرية واضحة تستمد مصادرها الأولى من الممارسة السابقة على الدعوة المحمدية. وإزاء طبيعة هذه الدعوة وأسلوبها القاطع فى التعامل، فإن المفاهيم العنصرية خلال فترة البناء للدولة الجديدة اختفت أو تقوقعت إجمالا حتى مقتل الإمام على رضي الله عنه. ولكن سرعان ما عادت إلى التعبير عن وجهها الحقيقى مع حكم «معاوية»، وظلت فى ارتفاع حتى وصلت إلى أقصى تعبيراتها الفكرية مع فلسفة

«ابن خلدون». إن مفهوم العصبية ليس إلا تصوراً عربيّا للتقاليد العنصرية التى عرفتها جماعات الجاهلية، ولكن بلغة وفكر المؤصل للظاهرة الاجتماعية(١١).

ثالثًا: على أن رفض الإسلام لمبدإ العنصرية لا يعنى أنه لا يقبل التنوع الطبقى ولا التوزيع الوظيفى. وهنا علينا أن نترك جانبا الديماجوجيات الغربية التى انتقلت إلينا مع ما انتقل من حضارة عصر العقل والنور. لقد بلغت هذه الديماجوجيات الحدّ الذى بلغت فيه أن أنكرت على رجال المحاماة ارتداء اللباس الأسود فى أثناء الترافع أمام القضاء؛ بدعوى أن ذلك يعنى تمييزا وإخلالا بمبدإ المساواة. وجميع العلماء يعترفون اليوم بأن أحد أسباب اضطراب التطور السياسى فى تقاليد أوروبا القارية خلال القرن التاسع عشر هو عدم الفهم الصحيح لمعنى مبدإ المساواة، والخلط بين الدلالة القانونية من جانب ولغة الخداع الجماهيرى من جانب آخر. وهو خطأ وقعت فيه عقب ذلك أيضا الأيديولوچية الماركسية(١٢).

الحضارة الإسلامية كان لا بد لها من أن تعرف مفهوم التميز من منطلق الانتماء العقائدى. فالفوارق من حيث حقوق التعامل (وموضع المواطن فى الجماعة) أساسه طبيعة ودرجة الانتماء الفكرى للمجتمع الكلى. وهو أمر طبيعى لأن النظام الإسلامى هو دين ودنيا من جانب، وهو يقبل غير المسلم بغض النظر عن طبيعة عقيدته الدينية نتيجة لمبدإ التسامح. ومن ثم، فلا بد للمواطن كى يصير متجانسا مع نفسه من أن يوزع فى داخل الجماعة تبعا لهذه المتغيرات إلى درجات. كذلك فإن الدولة الإسلامية التى تمثل تنظيمًا سياسيّا متكاملاً، لا بد أن تعرف كذلك التنوع الوظيفى. مفهوم الطبقات من ثم وكذلك ظاهرة التخصص لا تعنى أى منها قبول المفهوم العنصرى ولا تقييدا لدلالة مبدإ المساواة(١٣).

٣ ـ العلاقة السياسية ومحاولة تأصيل مفهوم حقوق الإنسان

الخبرة الإسلامية ومفهوم حقوق الإنسان: الدلالات المنهاجية

الهدف من معالجة هذا المفهوم هو محاولة تقنين الدلالات المنهاجية لتحليل الخبرة الإسلامية حول حقوق الإنسان، ونقصد بذلك أن مفهوم حقوق الإنسان، وبغض

النظر عن جزئياته وتفاصيله، يعنى «مجموعة من الضمانات والرخص التى تسمح للفرد بحماية كرامته وتمكنه من إيناع ذاته فى مواجهة المجتمع السياسى». هذا المفهوم لا يمكن أن يكتشف أو تحدد معالمه لو أطلقنا عملية الإلمام بتلك الخصائص ابتداء من المفاهيم والكليات الفكرية التى عوّدتنا إياها التقاليد الأوروبية والغربية.

١ ـ نقطة البداية هى مجموعة من الافتراضات لا بد من أن نقدم بها ونحدد دلالتها بقدر من الإيجاز:

أولاً: التقاليد العلمية تعوّدت أن تنطلق من فهم أى خبرة سياسية من الإطار الفكرى المجرد الذى رسمته لنا المفاهيم الغربية وهكذا ـ على سبيل المثال ـ عُرِف المفهوم الديمقراطى بأنه أساسًا «عملية تصويت» ترتبط بمجالس نيابية أو منتخبة حيث التشريع، أى سلطة سن القوانين، تصير فقط من اختصاص تلك السلطة المنتخبة المعبرة عن الإرادة الجماعية. خبرة سياسية غربية، تعميمها يستحق المراجعة.

ثانيًا: كذلك من جانب آخر، فعلينا أن نعترف بأنه من الناحية المنهاجية المجردة فإن العلاقة بين الخبرة والمفهوم هى علاقة ثابتة حتى ولو كانت لاشعورية وغير واقعية. المفاهيم هى قوالب، وعندما تتجرد وترتفع ويصاحبها نوع من التقديس تصير بمثابة أصنام، فإذا بها تفرض على الباحث أو المفكر أن يشكل أى خبرة بتلك المفاهيم. تقديس فكر معين أو تراث معين ترتبط به قوالب معينة، لا بد أن يقود ـ ولو بلا وعى ـ إلى تقديس الخبرة التى شكلت تلك المفاهيم ـ وهكذا أضحت دلالة الحرية السياسية فى تقاليدنا المعاصرة لا تنفصم ولا تستقل عن مفهوم شكلى ينبع ويتحدد بمجموعة من الطقوس والإجراءات تسودها فكرة الكم بحيث تصبح قيمة فى ذاتها.

ثالثًا: فإذا أضفنا إلى ذلك أن الخبرة الإسلامية تنطلق من كليات مختلفة، بل وتكاد تتناقض مع جوهر الخبرات الأخرى دينية كانت أو مدنية بحيث تملك مذاقا متميزا، فهمنا كيف أن أى محاولة لفهم حقوق الإنسان فى فلسفة التعامل السياسى وتقاليد الممارسة من منطلق الخبرة الإسلامية تفترض منهاجية متميزة وقوالب فكرية مختلفة.

الحضارة الإسلامية ليست فقط حضارة دينية، حيث مفهوم العلاقة بين الفرد والسلطة العليا يعم ويجب جميع العلاقات الأخرى مدنية كانت أم غير مدنية، بل إن

جوهرها الحقيقى مفهوم الجهاد، بمعنى بذل الذات فى سبيل إعلاء كلمة الله وجعل الصراع العضوى أساساً مُطلقاً أيضاً للممارسة السياسية. لم يقبل الإسلام منذ بدايته شرعية السلطة التى تنبع من غير مسلم بل ودعا الرسول لأن يهاجر حتى يستطيع أن يمارس التزاماته بهذا المعنى فى مدينة فقط إسلامية. الكاثوليكية وهى أقرب الأديان إلى الإسلام برغم ذلك قبلت السلطة من كافر ونبعت من مفهومها التقليدى: (ما لله وما لقيصر لقيصر). طبيعة متميزة للتراث الإسلامى لا بد أن تعكس آثارها على المفاهيم والكليات المرتبطة بالتراث السياسى بما فى ذلك حقوق الإنسان، وبصفة خاصة من المبدإ الديمقراطى.

علينا أن نميز بين مستويات ثلاثة للتعامل التنفيذى: القيمة العليا الثابتة، أى المفهوم المجرد الذى يرتفع إلى مستوى التراث الإنسانى، فإذا بها حقيقة مطلقة ولكنها دائماً فكرية ومثالية. الديمقراطية بمعنى من معانيها تعبر من جانب عن حماية الكرامة الإنسانية، ومن جانب آخر نموذج لحكم الجماعة حيث الإرادات تتعدد ولا موضع لأى نفر أو فرد واحد أو فئة واحدة من التحكم فى الآخرين.

الديمقراطية تصير بهذا المعنى تعبيراً عن هذه القيمة العليا الثابتة: أى أنها مجموعة إنجازات ومكتسبات حققها الفرد حيثما كان ضمن معركة طويلة وصراع ممتد ـ هذه الإنجازات كانت على حساب دمه وحياته. ولكن إذا انتقلنا من ذلك إلى مستوى آخر يدور حول كيفية تصور تحقيق ذلك الهدف المتعلق بحماية الكرامة الإنسانية والمتعلق بتحقيق التعدد فى الإرادات الصانعة للقرار الجماعى، لكان علينا أن ننتقل إلى كل خبرة على حدة، وإلى كل حضارة فى ذاتها، لنتعامل مع المدركات السائدة فى عصر معين، ومن منطلق تجربة معينة. تحقيق الكرامة لا يمكن أن يفهم بالمعنى بنفسه فى الحضارة الجرمانية الذى تفهمه الحضارة اليونانية، بل يصعب أن نفهمه بمدركات واحدة فى فترة الخلفاء الراشدين كما نستطيع أن نفهمه فى فترة الخلفاء العباسيين.

الأساليب الفكرية لفهم الحقيقة المثالية لا بد أن تتعدد وتتنوع، هذه الأساليب الفكرية هى التى تتبلور فى نظم سياسية للممارسة، ومن ثم تتعدد وتتنوع النظم السياسية. الذى يعنينا أن نذكره هو أن تعدد النظم السياسية لا يجوز أن يخفى تعدد الأساليب الفكرية، ولا أن يمنع رؤية وحدة المنطلقات الفكرية الثابتة أى القيم العليا المطلقة.

وتأتى (فتزيد من تضخيم هذه الحقائق) ظاهرة أخرى جانبية لا بد من أن ندخلها فى الحسبان ونحن بصدد تحليل الخبرة الإسلامية من حيث دلالالتها المنهاجية، ونقصد بذلك أن كل من أرّخ للتراث الإنسانى لم يكن إلا غربيّا أو انطلق من المفاهيم الغربية؛ فالإنسانية المتقدمة هى تلك فقط النابعة من الحضارة الأوروبية، والتقدم السياسى هو وليد التقدم الاقتصادى ويرتبط به، والثقافة هى العلم بالقراءة والكتابة، والتقدم السياسى هو أسلوب الحياة الديمقراطية فى النموذج الغربى لا يتجزأ أىّ منهما عن الآخر. مجموعة من المفاهيم المشوهة آن لنا أن نعيد النظر فى جوهرها لا بمعنى أنها غير صادقة، ولكن على الأقل بمعنى أنها غير مطلقة.

هذه المفاهيم المختلفة كان لا بد أن تفرض علينا إطارًا معينًا فى فهم التاريخ السياسى والخبرة الإنسانية، وبصفة خاصة فيما يتعلق بتطور حقوق الإنسان. النظرية السائدة والتقاليد المتداولة تجعلان ذلك التطور يرتبط بمبدأين أساسيين، فحقوق الإنسان لم ترتفع إلى قمتها من حيث مظاهر التعبير عن وجودها وحمايتها إلا فى المجتمع اليونانى الذى وصفه أكثر من مفكر واحد بأنه مجتمع الآلهة. يكمل ذلك المجتمع من حيث دلالة خبرة العصر الجمهورى فى التاريخ الرومانى، ومنذ مجىء قيصر ذهبت تلك المكتسبات تتبخر فى الهواء حتى القرن السابع عشر فإذا بمفهوم جديد يأتى باسم «حق مقاومة الطغيان» ليتبلور تدريجيا فى شكل إجراءات لحماية وحقوق للممارسة تتفجر مع الثورة الفرنسية، وتدعمها التطورات المتتالية التى تدور جميعها حول عملية التصويت والتعبير عن الإرادة الشعبية. أيضًا النظام الأمريكى الذى هو وريث لهذه التقاليد ليس إلا التقاءً بين الخبرتين: خبرة الجمهورية الرومانية بنظمها النيابية، وخبرة الثورة الفرنسية بممارساتها الشعبية.

تصور قاصر لا يفسر الحقيقة فى كمالها، آن الأوان لأن نعيد تحديد دلالاته وتطعيمه بحقائق، أبى المؤرخ الأوروبى أن يعترف بها وأبى إلا أن يتجاهلها.

٢ـ الإنسانية فى حقيقتها عرفت ثورات ثلاثا: **الأولى** تنبع من التطور الرومانى للممارسة السياسية كما صاغه شيشرون فى كتابه «القوانين»، **والثانية**: الدعوة الإسلامية بمبادئها ومنجزاتها، **والثالثة**: الثورة الفرنسية. هذه الثورات تتقدم إحداها الأخرى وتترابط معها من خلال مسالك خفية لم تبرز إلا بفضل المدرسة النقدية

للتاريخ، بحيث لا يمكن فهم حقيقة ومتغيرات الإطار الفكرى لنظرية حقوق الإنسان إلا من هذا المنطلق؛ حيث تتفاعل هذه الثورات الثلاث لتقدّم لإنسانية القرن العشرين.

ما الذى قدّمته الخبرة الرومانية، والتى لا تزال لا تحظى بنصيبها من العناية الكافية فى نطاق تنظير الإطار الفكرى لحقوق الإنسان؟

لا نريد فى هذا العرض الموجز أن نلقى بأنفسنا فى متاهات لا يسمح بها المكان، والمتعلقة بالدور الخلاق الذى أسهمت به التقاليد الرومانية فى بناء النظرية السياسية، وهو أمر أيضًا سوف نجد له تطبيقًا آخر بخصوص التراث الإسلامى، ولكن الأمر الذى نفكر فيه هو أن النظرة التقليدية التى تجعل من الفلسفة اليونانية الإطار المطلق والوحيد لبناء النظرية السياسية فى تقاليدها الغربية الحديثة لم يعد لها موضع. الفلسفة اليونانية هى مصدر للتحليل الفكرى المرتبط بالوجود الإنسانى، ولكن الثورة الأولى الحقيقية للمفهوم الديمقراطى من منطلق حقوق الإنسان يجب أن نعترف بأنها لم تتمركز إلا حول الفكر الرومانى؛ إذ إن شيشرون يعلن بصراحة أن الأصل فى الإنسان الحرية. إن مفهوم القانون الطبيعى بمعنى الحقوق الطبيعية الثابتة والسابقة على وجود الجماعة والتى تعلو على إرادة الجماعة لم يؤصله إلا شيشرون.

وبينما أقام أفلاطون نظامه على مفهوم الرق، وبينما تحدث أرسطو عن إنسان يُولد بطبيعته عبدًا؛ يأتى شيشرون فيذكرنا لا فقط بمفهوم حكم القانون الذى سبق وصاغه أرسطو، ولكن كذلك بمعنى وجود حقوق طبيعية تعلو إرادة الجماعة. فكرة الحقوق المولودة، (وليست المكتسبة الثابتة، وليست الممنوحة)، التى هى جوهر الوجود الإنسانى هى وليدة الممارسة والتراث الرومانى؛ وهى حقوق ترتفع إلى القمة عندما نتذكر فكرة حق الفرد فى المعارضة أمام الشعب حيث يصير من حق المواطن إزاء أى حكم صادر بالإعدام أو بالعقوبة الجسدية المخلة بالشرف أو الكرامة أن يطعن فى ذلك القرار أمام ممثلين منتخبين، وبحيث إذا لم يقبل الطعن بالموافقة من وجهة نظر المواطن صاحب المصلحة يصير من حق ذلك المواطن الالتجاء إلى المنفى الاختيارى، وهذه الفكرة ليست إلا تعبيرًا واضحًا عن هذا المفهوم.

الثورة الثانية: هى الدعوة الإسلامية. أيضًا ونحن بصدد هذه المتابعة الكلية التى أردنا منها فقط أن نحدد ضرورة المراجعة لتلك المنهجية التى تعودناها فى دراسة حقوق

الإنسان، لا نستطيع أن نتدخل فى عناصر وجزئيات لا يسمح بها المكان، ولكن هناك مجموعة من الحقائق، آن للمحلل السياسى أن يعترف بها. فالتراث الإسلامى ليس فقط له مذاقه الخاص، بل هو يمثل استمرارية وتفاعلا بين تراث الحضارة الغربية السابق على القديس «أوچستين» وذلك اللاحق على القديس «توماس الأكوينى». وبعبارة أخرى فإن الإنسانية الغربية عقب تفاعلاتها التى أورثتها إياها التقاليد الرومانية واليونانية ومن خلال تعاملاتها بالتراث الكنسى - ظلت تسير فى مسالك محددة تملك خصائص متميزة حتى القرنين الحادى عشر والثانى عشر، وخلال تلك الفترة وتحت تأثير موجة الزحف الفكرى الإسلامى حدثت تفاعلات جديدة، فإذا بمسارات فكرية مختلفة، وإذا بتعديل فى كل ما له صلة بالإطار السياسى للتعامل.

المفاهيم الإسلامية تطرقت من خلال مسالك متعددة، بعضها مباشر وبعضها غير مباشر، القديس «توماس الأكوينى» تعلم على يد «ألبرتو الكبير» الذى نقل إليه «ابن سينا» و«ابن رشد»، جامعة باريس عندما أنشئت لم تجد أمامها لتدريس الفلسفة اليونانية سوى النصوص المنظورة المنقولة على لسان «ابن سينا» و«ابن رشد»، وظلت كتب هذين الفيلسوفين تدرس خلال قرنين كاملين عندما أصاب البابا نوع من الهلع، فأصدر قراره المشهور بمنع تدريس الفلاسفة المسلمين فى جامعة باريس. وقد كانت نتيجة ذلك هجرة جماعية لأساتذة وطلبة من جامعة باريس إلى تولوز على حدود إسپانيا؛ حتى يستطيع هؤلاء العلماء أن يظلوا على تعاملهم مع تلك النصوص الإسلامية دون أن تستطيع السلطة البابوية أن تنالهم.

الدعوة الإسلامية بهذا المعنى، أحدثت ثورة عميقة الأبعاد. فالكفاح أولاً هو محور الوجود المدنى، والإرادة العليا يجب أن تكون موضع احترام أيضًا فى الحياة المدنية، والمجتمع السياسى هو قوة متراصة متضامنة. والخلاصة.

أولاً: أن الدعوة الإسلامية جعلت الكرامة الفردية تمثل مفهومًا مستقلاً عن الأصل العنصرى، ومن جانب آخر جعلت تعدد الإرادات يعبر عن حقيقة موضوعية ولا تكفى بخصوصه الصورة الشكلية. الحقائق أو الأعمدة الأساسية فى الوجود الإنسانى حتى الثورة الفكرية الإسلامية، كانت تنبع من علاقة التضاد وعدم التوافق بين الفرد والجماعة: كليات الوجود هى الفرد والجماعة أولاً، والعلاقة بينهما علاقة صدام وتعارض حيث إن ما يكسبه أحدهما لا بد أن يكون على حساب الآخر.

وثانيًا : أن النظرية السياسية الإسلامية تجعل التعدد للكليات هو محور تصورها : الفرد والجماعة والحضارة والقيادة . إذا كان الفرد سيد الجميع فلا وجود له إن لم يندمج فى إطار الجماعة أو الأمة من جانب ، وإن لم يترابط من خلال الحضارة أى قيم الممارسة أى إطار المبادئ المنزلة من جانب آخر . يقوِّى العلاقة بين جميع هذه العناصر مفهوم القيادة : الخلافة ليست حقوقًا ، ولكنها التزامات تعبر عن مثاليات الجماعة ، أى القيم الدينية ، وتخلق الترابط بين الحياة المدنية والحياة الأخرى التى يعد المواطن نفسه لها .

ثم تأتى **الثورة الفرنسية** فتحدث الصدمة الثالثة فى تاريخ الإنسانية . العلاقة السياسية تصير مباشرة واحدة مطلقة ، وعبادة الدولة هى محور الوجود السياسى حيث الشعب والدولة والإقليم تنتهى بأن تصبح حقائق مترادفة حول المجتمع القومى الذى يتمركز دستوره حول ثلاث : الحرية والإخاء والمساواة(١٤) .

والذى يعنينا من هذه المتابعة أن نذكر كيف أن تحليل المفهوم الإسلامى لنظرية حقوق الإنسان ليس مجرد فضول علمى قد يُنْبع نظرة قومية ، بل إن الدعوة الإسلامية أيضًا هى أحد عناصر ومقومات الأصول التاريخية للنظرية السياسية الغربية ولا تقل أهمية عن التقاليد الرومانية .

٣ ـ لفهم نظرية حقوق الإنسان فى التراث الإسلامى يجب أن ينبع ذلك من متغيرين أساسيين : النموذج الإسلامى للممارسة السياسية من جانب ، ومن جانب آخر العناصر الموضوعية للمفهوم الديمقراطى فى التصور والمدركات الإسلامية .

قبل أن نتابع هاتين الناحيتين ، علينا أن نُذكّر القارئ ببعض الملاحظات الجانبية :
أولى هذه الملاحظات ، تدور حول معنى التراث السياسى الإسلامى . هذه الكلمة يجب أن تفهم بمعنى عام أساسه كل ما تركه السلف للخلف . التراث بهذا المعنى يصير مرادفا لتقنين دلالة الخبرة التى قد تكون بدورها فكرية أو نظامية فضلاً عن معالم الممارسة الفعلية . فإذا اقتصرنا على التراث الإسلامى الفكرى فى دلالته السياسية لوجدنا أيضًا أن تلك التقاليد السائدة لدينا من جعل التراث الإسلامى السياسى والفكرى يتمركز حول مجموعة من الأسماء الخلاقة التى ارتبطت بتاريخ الفلسفة الإسلامية ، هى بدورها تعبير عن عدم فهم لحقيقة معنى تحليل التراث السياسى .

التراث الفكرى هو مرادف لمجموعة المدركات التى قادت المجتمع الإسلامى منذ بدايته وحتى نهاية العصر العباسى.

وهذا يعنى أن المصادر التاريخية للفكر السياسى أكثر اتساعا من الفلسفة السياسية، والواقع أننا نستطيع أن نميز على الأقل بين ثلاثة روافد من التأمل العلمى: أئمة الفلسفة، ثم الفقهاء، إلى جانب فلاسفة الإسلام.

ملاحظة ثانية تدور حول منهاجية التعامل مع المدركات الإسلامية. علينا أن نترك جانبا اللغة العربية المتداولة، وأن نبحث عن مفاهيم الحقيقة المستترة خلف التعريفات، فالكلمات لا تعبر عن حقيقة المدركات. وعندما نبحث عن المفهوم الديمقراطى فلا يجوز لنا أن نستخدم تلك الكلمة، وإنما يجب أن نجعل محور التعامل الفكرى هو الإجابة عن هذا السؤال: كيف تصورت الحضارة الإسلامية الأساليب الفكرية لحماية الكرامة الإنسانية من جانب ولضمان عدم تحكم الفرد أو الفئة فى التعامل السلطوى من جانب آخر؟ العنصر الأول هو الذى يعنينا لأنه هو جوهر نظرية حقوق الإنسان.

٤ ـ فهم حقوق الإنسان، أى بعبارة أخرى أساليب تحقيق وحماية الكرامة الفردية، لا يمكن أن يكون واعيا إلا إذا سبقته ـ عندما ننقل ذلك المفهوم إلى حضارة أخرى تاريخية ـ عملية تصور كاملة لحقيقة المدركات التى تسود ذلك المجتمع من حيث علاقة الفرد بالجماعة. الكرامة بوصفها قيمة عليا ـ كما سبق وذكرنا ـ لا بد أن تملك أساليبها المتميزة والمتصاعدة تبعا لكل عصر داخل الحضارة نفسها، وهى بهذا المعنى ليست إلا تعبيراً عن علاقة المثالية الحضارية التى تسود تلك الجماعة. ومن ثم فإن نقطة البداية هى فهم النموذج المثالى السائد للممارسة، وهذا لايمكن أن يتم إلا من خلال عملية تحويل التراث الحضارى إلى نموذج أى تقنين الخبرة حول متغيرات أساسية.

هل نستطيع أن نحقق الهدف فى نطاق الخبرة الإسلامية؟ قليل من حاول فى هذا المقام، ولكننا نعتقد أن هذه العملية لا يمكن تحقيقها دون أى فهم حقيقى سواء من منطلق التنظير المجرد أو بخصوص القيم المقارنة، أو محاولة لفهم الكليات العصرية على ضوء الخبرة الماضية، ونستطيع بإيجاز أن نحدد متغيرات النموذج الإسلامى فى تطبيقه العربى للممارسة السياسية حول خمسة عناصر أساسية، ذكرناها من قبل ونحن بصدد تحديد الدلالات المنهاجية لحقوق الإنسان فى الخبرة الإسلامية:

أولاً: سيادة الأخلاقيات ووحدة قيم الممارسة: النموذج الإسلامى يقوم على أساس الإطلاق فى كل ما له صلة بالأخلاقيات. إنه لا يعرف مبدأ إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وهو لا يقبل أن تكون الحركة مؤسسة إلا على القيم والأخلاقيات حتى فى النطاق السياسى، وهو لا يقبل الفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة: من لا يصلح فى الحياة الخاصة لا موضع له فى الحياة العامة، وما ينطبق على المواطن العادى ينطبق على الحاكم. بل إن قواعد الممارسة الأخلاقية لا تقتصر على قواعد التعامل الداخلى، أى مع المواطن الذى ينتمى إلى الجماعة الإسلامية، بل تتعدى ذلك إلى التعامل مع غير المسلم وفى حالة الحرب.

ثانيًا: النظرة إلى الحياة الدنيوية على أنها معاناة، والتعامل مع السلطة على هذا النحو على أنه نوع من الاختبار؛ ممارسة الحكم محنة، والخضوع للحكم محنة، وأن الحياة هى اختبار، ومن ثم فإن صاحب هذا الاختبار يفترض ابتداء أنه يستطيع أن يصف نفسه بأنه مؤمن.

ثالثًا: هذه الطبيعة المتميزة، كان لا بد أن تقود إلى جعل مفهوم الاتصال هو محور النموذج الإسلامى للممارسة السياسية. كلمة الاتصال بأوسع معانيها يقصد بها نقل المدركات وخلق الاقتناع من خلال تقديم صورة واضحة ومحددة للحقيقة موضع النقاش، الحضارة الدينية أساسها نشر الدعوة والعقيدة.

رابعًا: مفهوم الاستعلاء الدينى: الحضارة الإسلامية جوهرها العقيدة الإسلامية، والعقيدة الإسلامية تقوم على مبدإ الارتقاء الدينى والإيمان لدلالته، وكذلك سلوك المؤمن من حيث النطاق بين الممارسة والمثالية له درجات تطعم مبدأ العدالة بمبدإ المساواة، ولا بد أن يقود إلى هذه النتيجة وهى أنه إذا كان لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى، وإذا كان المسلمون سواسية كأسنان المشط فلا بد أن يكون هناك تميز واستعلاء بين المسلم وغير المسلم، هذا التميز يعبر عن قيمة معينة: الإيمان بالله ورسوله، أى بالقرآن وتعاليم محمد. وإذا كان الإيمان له مستوياته فكذلك عدم الإيمان أيضًا له مستوياته اقترابًا أو ابتعادًا عن جوهر ذلك الإيمان. وهكذا فى المجتمع غير المسلم، هناك أهل الكتاب وهناك عبدة الأصنام، كذلك بين المسلمين هناك من هو أنقى أو أقل تقوى. هذه الحقيقة تعنى الاختيار: الشعب المسلم هو الشعب المختار،

وهو صاحب الوظيفة الحضارية القيادية، والدين الإسلامى هو خير الأديان ومحمد ﷺ هو خاتم المرسلين.

خامسًا: القوة بوصفها أداة للممارسة الحركية: الدعوة الإسلامية تقوم على الإقناع والاقتناع، ولكنها أيضًا تؤمن بأن التعامل يجب أن يجعل من القوة المحرك التالى للإقناع. النموذج الإسلامى ـ كما سبق ورأينا، وخلافًا للنموذج الكاثوليكى ـ دعا القائد الأول أن يستخدم القوة فى سبيل نشر الدعوة، ومنذ البداية طلب من محمد أن يعد ما استطاع من قوة ومن رباط الخيل: إن الإسلام يؤمن بأن الحق الذى لا تسانده قوة لا قيمة له، وأن الدولة عليها أن تحيط نفسها بسياج من الأدوات الكفيلة بفرض الاحترام والهيبة على كل من يتعامل مع النموذج الإسلامى للممارسة السياسية. إن هذا شرط أساسى لضمان عدم فيضان العناصر غير المؤمنة على ذلك الإطار الذى يستطيع فى داخله المؤمن أن يحقق ذاته الإسلامية.

بقى التساؤل: أين مقومات المفهوم الديمقراطى فى التراث الإسلامى؟ وأين موضع حقوق الإنسان من تلك المقومات؟

٥ ـ ليس من هدفنا فى هذه الدراسة تفصيل نظرية حقوق الإنسان فى التراث الإسلامى، ولكن الذى يعنينا هو أن نبين كيف أن فهم تلك النظرية فى ذلك التراث من منطلق الأساليب الفكرية الغربية ـ وهى الأساليب التى تعودناها فى نطاق التنظير السياسى ـ لا يمكن أن يؤدى إلا إلى تشويه الخبرة الإسلامية. من المعروف أن الخلاف فى الفقه حول التعريف بالمفهوم الديمقراطى لا يزال على أشده، وأنه برغم ذلك من منطلق النظرية التجريبية للوجود السياسى فإن الديمقراطية تنتهى بأن تصير مجموعة من المحكات القياسية محورها عاملان أساسيان: احترام الكرامة الإنسانية من جانب، وتعدد مراكز القوى فى اتخاذ القرار من جانب آخر. فلو حاولنا أن نفهم حقيقة النموذج الإسلامى من حيث التعامل السياسى، للاحظنا كيف أن جميع عناصره تقود إلى تأكيد مفهوم تعدد القوى فى صنع القرار السياسى.

فلنتذكر بعض هذه الملامح:

أولاً: مبدأ الشورى والالتزام المطلق به من جانب الحاكم.

ثانيًا: أساس شرعية السلطة الحاكمة هو عقد البيعة، أى عملية اختيار شعبية وبغض النظر عن مقومات هذا الاختيار.

ثالثًا: الاستقلال المطلق للقاضى أمام السلطة؛ القاضى برغم أنه كان يستمد ولايته من الخليفة (لأنه كان يعين وكيلا عنه) ظل محتفظًا باستقلاله.

رابعًا: التشريع لا يملكه الحاكم، وإنما كان يملكه صاحب الحق فى الإفتاء.

هذه الناحية الأخيرة، هى التى تعنينا على وجه الخصوص بوصفها نموذجًا واضحًا يرتبط بحقوق المواطن من حيث علاقة السلطة بالعملية التشريعية. فالتشريع فى التقاليد الغربية ـ التى تعطى لمفهوم الحقوق الأساسية تلك الدلالة الشكلية التى سبق وذكرناها، وتجعل التشريع حق الجماعة، وتعبيراً عن إرادة عليا لا تعلوها إرادة أخرى ـ من حيث مضمونه، هو حق الجماعة فى أن تنظم أوضاعها الذاتية والفردية من خلال أولئك الذين يمثلون مختلف فئات الشعب، حيث تدور فى داخل الهيئة المنتخبة عملية مناقشة يعقبها اتفاق يُعَبَّر عنه بكلمة «تصويت» ينتهى بإعلان عن تلك الإرادة، فإذا بها ملزمة.

والخلاصة أن التشريع فى التقاليد الغربية يعنى حقائق ثلاثًا:

أولاً: هو حق الجماعة يمارسه أولئك المنتخبون وباسم تلك الجماعة.

ثانيًا: العملية التشريعية هى مناقشة تنتهى باتفاق حيث تسود إرادة الأغلبية.

ثالثًا: ومن ثم فإن التطور الديمقراطى من حيث جوهره ليس إلا انتزاعًا لذلك الحق من الملك أو الحاكم المستبد بحيث يصير محور نظرية حقوق الإنسان.

هذا الفهم لا موضع له فى التراث الإسلامى.

كلمة «التشريع» فى تقاليدنا الإسلامية تعنى تخريج الأحكام من المبادئ الواردة فى القرآن ومجموعة الممارسات المحمدية، باستخدام المنطق وأساليبه القياسية المتعددة، الأمر الذى يسمح ببناء قواعد التعامل، وذلك بواسطة الفقيه صاحب الحق فى الإفتاء.

ومعنى ذلك:

الحق فى التشريع يملكه فقط الفقيه، أى الفرد العادى الذى لا يمارس السلطة وليس

صاحب سلطان، ولكنه استطاع بعلمه وثقافته وانكبابه أن يرتفع إلى مستوى العلماء، الأمر الذى اكتمل بأن صرح له الحاكم بالفتوى.

العملية التشريعية مقيدة بما ورد فى القرآن والسنة، وجوهرها استخلاص الأحكام من المبادئ الواردة فى القرآن والسنة ولو بتطبيق القياس.

الإطار التاريخى لعملية التشريع لا صلة له بالتطور الديمقراطى، أو بنظرية حقوق الإنسان. إن هذه الحقوق تستمد شرعيتها مباشرة من القواعد المقدسة الواردة فى القرآن، والتى تعلو الحاكم والمحكوم بحيث تمثل القواعد المطلقة الثابتة التى لا تقبل المناقشة[١٥].

ترى هل آن لنا أن نفهم كيف أن نظرية حقوق الإنسان فى نطاق الخبرة الإسلامية فى حاجة إلى منهاجية جديدة وأساليب منطقية مختلفة تنبع من واقع تلك الخبرة؟[١٦]

٤ـ مفهوم التكامل بين جوهر العلاقة السياسية ووحدة الأمة

لعل القارئ لاحظ استخدام كلمة التكامل فى أكثر من موضع واحد بمعنى يختلف عن ذلك المتداول فى الفقه الغربى. والواقع أن هذه الملحوظة تثير بدورها حقيقة مهمة علينا أن نكون على وعى بأبعادها. سوف نرى فى موضع آخر كيف أن الفكر العربى فى نطاق التحليل السياسى يكاد يذكرنا بمجموعة من الببغاوات تردد بلا وعى مفاهيم لا تقف على أقدامها، وسوف نرى كيف أن كلمة الثقافة السياسية نموذج واضح لهذا الاختلال فى البنيان الفكرى. على أن الواقع أن هذه المأساة ليست قاصرة على علماء السياسة وإنما تتعداهم بصفة عامة إلى علماء الاجتماع. وإذا كان علماء السياسة متأثرين فى هذا بما يمكن أن «يُسمى التراث الأمريكى»، يرددون فكرًا ضحلا وتقاليد دعائية، فإن علماء الاجتماع بدورهم يرددون بلا وعى ولا تدبر المفاهيم الأوروبية. مما لا شك فيه أن أصالة الفكر الأوروبى تخفف وتخفى من خطورة هذه الحقيقة. فالفقه الذى ينتمى إلى القارة القديمة يملك تقاليده وينبع من تراكمات تاريخية لها أصولها ومسوِّغاتها، وبرغم ذلك فالمأساة واحدة، وهى نستطيع أن نلخصها فى كلمتين: علماؤنا لم يملكوا بعد القدرة على التفكير الذاتى، ولا يزالون يمثلون الصبيانية والمراهقة، وهو الأمر الذى يعنى بتبسيط مطلق عدم القدرة على فهم مشكلاتنا. الذى

نريد أن نذكر به القارئ هو أن تراثنا غنى بالمفاهيم التى تجعل من ذلك التراث مصدرا يستطيع فى بعض التطبيقات أن يقدم ما لا يستطيع أن يقدمه لا فقط العلم الأمريكى بل والتراث الأوروبى فى بعض الأحيان. وإذا كان علماؤنا لا يعون ما يكتبون ولا يفكرون فيما يقولون، أليس أجدر بهم العودة إلى التراث يستقون منه الإطار الفكرى الذى يسمح لهم بفهم حقيقة الوجود الاجتماعى؟!

الفقه الأوروبى تعود أن يستخدم كلمة «Integration» للتعبير عن الحركات الوحدوية التى تسود العالم المعاصر. وخلال فترة سابقة، وبصفة خاصة قبل الحرب العالمية الثانية كانت الكلمة المتداولة هى اصطلاح «unification»، وقد درج الفقه لدينا على ترجمة الأولى بكلمة «التكامل» وعلى جعل هذه الكلمة عنوانا على مفهوم الوحدة أو التوحيد. وبرغم أننا تصدينا لهذا الخلط منذ قرابة عشرة أعوام فى مؤلفنا عن التعاون العربى والسياسة البترولية، حيث ميزنا بين الوحدة النظامية والوحدة الموضوعية وجعلنا هذه الأخيرة هى المرادف لكلمة «الاندماج»، فإن الاضطراب لا يزال يسيطر على استخدام هذه المفاهيم.

ما المقصود بكلمة «التكامل»؟

الواقع أن هذه الكلمة، ومن منطلق تقاليدنا اللغوية، إنما تعنى النضج الذى هو نتيجة لتطور ذاتى معين بحيث يسمح ذلك التطور للظاهرة أو الكيان بالوصول إلى مرحلة من مراحل الترشيد والقدرة على الممارسة. التكامل القومى هو تطبيق لمفهوم التكامل، حيث تكتمل مقومات المجتمع فى بعض عناصره أو فى جميع تلك العناصر. بعبارة أخرى: عندما نتحدث عن التكامل القومى علينا أن نتصور تطورا معينا، فإذا بذلك الذى ينقص ذلك المجتمع القومى فى أحد متغيراته قد تحقق. الشعور بالوعى الجماعى عندما تتكتل الإرادة القومية فى صمود وتحدٍّ هو تعبير عن مفهوم التكامل، الشعور بالوحدة السياسية أو بضرورة تحقيق تلك الوحدة أو بوجود عناصر للتضامن بين مختلف المقومات «entational consciounsess» التكامل بهذا المعنى هو مفهوم نفسى، ولكنه قد يكون اجتماعيّا، وقد يأخذ دلالة سياسية أو اقتصادية. التكامل هو نضج وارتفاع نحو اكتساب خصائص الرجولة بأوسع معانيها.

«الاندماج» الذى هو مرادف للكلمة الأوروپية «integration» يعنى أن وحدتين أو أكثر تنتهيان بأسلوب من الأساليب، (حيث إن هذه الوحدات تملك من الخصائص المتشابهة ونماذج التعامل المتجانسة)، بالانصهار فى جسد واحد أو إطار واحد سياسى أو اقتصادى أو كليهما. الاندماج هو وحدة موضوعية. وبهذا المعنى لا يفترض الوحدة النظامية. فالمجتمع اليونانى كان مجتمعا مندمجا؛ لأنه كان يمثل جسدا واحدا من حيث التعامل برغم أنه لم يستطع أن يحقق الوحدة الهيكلية. والمجتمع الأوروبى المعاصر فى دول السوق الأوروپية المشتركة استطاع أن يحقق اندماجا اقتصاديا برغم أنه لا يزال بعيدا عن تحقيق الوحدة الهيكلية. ومن ثم الاندماج بهذا المعنى يفترض فكريًا تناسقا بين الوحدات، وفى بعض الأحيان يعبر عن ذلك بالوحدة الحضارية، كما أنه يفترض انصهارا فى وجود واحد من حيث أساليب التعامل، وبهذا المعنى قد يكون سياسيًا أو اقتصاديًا أو اجتماعيًا أو حضاريًا وقد يكون كل ذلك فى آن واحد.

الوحدة تعنى التكتل فى إدارة واحدة من حيث التعامل الخارجى على أن يكون ذلك التكتل تعبيرًا عن إرادة واحدة ثابتة ومستقرة وغير مؤقتة. الوحدة هى تحالف دائم، وحدة ثابتة ومستقرة وغير مؤقتة. الوحدة هى تحالف دائم ينبع من منطلق أساسى: هناك مجتمع قومى واحد أصابته التجزئة فإذا به إرادات دولية متعددة حيث لا موضع لذلك فيصير من الطبيعى ومن المنطقى أن تتجمع تلك الإرادات الدولية فى إرادة حركية واحدة. وهكذا الوحدة والتوحيد يقصد بهما التعبير عن ذلك التطور الذى يتجه إلى تكتيل القوى فى إرادة واحدة حيث هذه القوى تعبر عن جسد واحد. الوحدة بهذا المعنى يغلب عليها المفهوم السياسى.

مما لا شك فيه، أن هذه المفاهيم قد تتعانق وتتعارض، وقد تختلط وتتشابه، فإذا بنا إزاء ظواهر تجمع بين جميع التطبيقات المرتبطة بالاصطلاح. برغم ذلك فالتمييز واضح. التكامل أساسا ظاهرة نفسية، ظاهرة يغلب عليها البعد الاقتصادى والاجتماعى، أما الوحدة فتكاد تصير فقط علامة على التطور السياسى. كذلك فإن التكامل ينبع من مفهوم الارتقاء الذاتى، أما الاندماج فهو يعبر عن حقيقة قائمة حيث التشابه يفرض التقارب فى حين أن الوحدة تتضمن نوعا من الضعف الذاتى الذى نستطيع أن نتخطاه من خلال تكتيل القوى[١٧].

المبحث الثالث

مفاهيم الوظيفة

« نظرية وظائف الدولة فى الفكر الإسلامى نموذجا »

نعرض هنا أيضا لجانب آخر مهم من الجوانب التى يمكن أن يسهم بها التراث السياسى الإسلامى فى بناء النظرية السياسية بوصفه أحد أهم الوظائف التنظيرية التى يمكن أن يؤديها . والحق أننا كنا قد تعرضنا لهذا الموضوع فى معرض تحقيقنا وتعليقنا على مؤلف «سلوك المالك فى تدبير الممالك» لـ «شهاب الدين بن أبى الربيع» ، إذ يمكن القول إنه كان أكثر المساهمين فى بناء هذه النظرية فى إطار الفكر السياسى الإسلامى .

ونقدم لها فى إطار دراسة مقارنة مع التقاليد الغربية .

نظرية وظائف الدولة وتقاليد الممارسة السياسية، دراسة مقارنة:

نظرية وظائف الدولة من أعقد الفصول التى لم يستطع الفكر السياسى برغم جميع منجزاته أن يتوصل بخصوصها إلى نظرة واضحة صريحة متكاملة . درج الفقه التقليدى متأثرا بأفكار «مونتسكيو» على أن يميز بدعوى مبدإ الفصل بين السلطات ، بين الوظيفة التشريعية والتنفيذية والقضائية(١٨) . وهو فى هذا ، وبرغم أنه قد يبدو لأول وهلة يدعو للاقتناع بعكس ذلك ، إنما تابع تقليداً غربيّا يقودنا إلى المجتمعات اليونانية . والواقع أن الفقه السياسى بخصوص نظرية الدولة فى جميع مراحل تطوره لم يفعل سوى أن يعكس الواقع الذى يعيشه ؛ فأرسطو يحدثنا عن وظائف ثلاث : التصويت التشريعى ، والقيادة ، والعدالة(١٩) . وهو إنما يصوغ فكريّا بهذا المعنى تقاليد المدينة الدولة كما

عرفتها الإنسانية اليونانية بصفة خاصة خلال القرن الرابع قبل الميلاد. والتصويت التشريعي ليس سوى الوظيفة التشريعية، والقيادة ليست سوى الوظيفة التنفيذية. وإذا تابعنا الفكر السياسي بهذا الخصوص وجدنا أنه منذ القرن الخامس عشر وعلى يد ميكافيللي، وحتى القرن الثامن عشر وبفضل فلسفة الثورة الفرنسية، أصاب نظرية الدولة نوع من القطيعة والعزلة التي كانت نتيجة لتطور عام يسعى لإعطاء ذلك المفهوم صفة الاستقلالية إزاء الوجود الإنساني[٢٠]. الاستقلالية التي انتهت بوصف الدولة بأنها حقيقة مجردة ومعنوية من حيث التصور الفكري، لتصير مع الثورة الفرنسية مرادفا للشعب من حيث البنيان الوظيفي، وإذا بها مع الدولة البرجوازية وقد أضحت موضع عبادة وتقديس في ذاتها ولذاتها، لتحل محل الكنيسة ولتقضي على أي علاقة غير مباشرة بينها وبين المواطن، ومن ثم كان لا بد أن يفرغ مفهوم الدولة من جميع صور الوجود المعنوي والثقافي للحياة البشرية. يقول «كاسيرو»: «إنها تقف وحيدة في فراغ مكاني». لقد أضحت أسطورة[٢١]. هذا التطور كان لا بد أن يحمل - كما يعترف بذلك الفيلسوف الألماني السابق ذكره - على فرض كثير من النتائج التي لم يكن أي مفكر سياسي يتوقعها والتي نعيش خلال هذه المرحلة أخطر صور التعبير عنها. الذي يعنينا بهذا الخصوص، هو أن نتذكر كيف أن النظرية السياسية الغربية لا تزال تبحث عبثا عن تأصيل إنساني وأخلاقي ومثالي لوظائف الدولة. مما لا شك فيه أن الفقه الألماني استطاع أن يحطم تقاليد الممارسة الفرنسية بخصوص الفصل بين السلطات الثلاث: تشريعية وتنفيذية وقضائية، حيث إن هذا التصور يتضمن خلطا بين الوظيفة والأداة[٢٢]. كذلك فإن الفقه الأمريكي قاد إلى تشويه آخر عندما حاول باسم «التوازن الدستوري» أن يؤصل تصورا متميزا فإذا به يقودنا إلى أسوإ أنواع التحجر الفكري حول وظائف الدولة[٢٣]. التقاليد الجرمانية انتهت في الواقع إلى استبعاد نظرية القيم من وظائف الدولة باسم «عبادة المصلحة العامة»، ولتتحكم في عناصرها إرادة ما مختارة باسم الحزب وبدعوى أنها هي وحدها القادرة على التعبير عن ضمير ووعي الجماعة، وبرغم أنها من حيث الواقع ليست سوى فئة في المجتمع صبغتها مفاهيم التحيز والتحجر الفكري وعدم القدرة على فهم حقيقة الوظيفة الحضارية التي يجب أن تحمل لواءها الدولة[٢٤]. هذا التطور الذي قاد إلى ما أسماه «بريشت» في مؤلفه الأشهر «أزمة النظرية السياسية» لا يزال يسيطر على المفاهيم، لم يستطع أن يتصدى له بالهدم

وإعادة البناء أى مفكر عملاق[٢٥]. النظرية السياسية المعاصرة لا تزال تبحث بلا جدوى عن منظر لوظائف الدولة بحيث يعيد لهذا المفهوم دلالته الإنسانية. والواقع أن السبب الحقيقى فى هذا الفشل يعود إلى مقدمة ضرورية، يأبى الفكر السياسى أن يسلم بها: الثورة الفرنسية وبرغم أنها تمثل طفرة حقيقية فى التطور السياسى فإنها أيضًا تعبير عن تدهور خطير فى كثير من المفاهيم والمدركات السياسية. وإذا كانت قد أطلقت عقال القوى السياسية وأكملت مفهوم السياسة القومية إلا أنها أيضا وضعت بذور العنصرية والتعصب القومى وفرغت الوظيفة السياسية من كل جوهر حضارى[٢٦].

فهل علماء النظرية السياسية قادرون على تخطى الثورة الفرنسية وطرحها جانبا من تقاليد تحليل نظرية الدولة؟

الحضارة الإسلامية تقف من هذه التطورات موقفا متميزا له مذاقه وله طبيعته ليعلن عن مدى تقدم ذلك التراث إزاء جميع الخبرات الإنسانية الأخرى. قبل أن نحاول فهم وتحليل «ابن أبى الربيع» كتعبير عن هذه الملاحظة فلنتذكر أننا من هذا المنطلق الإسلامى وفى محاولة لسد ذلك النقص الفكرى الذى يعيشه علم السياسة المعاصر، ميزنا بين أربع وظائف للدولة: وظيفة تطويرية تدور حول الجديد المستمر بالإلقاء أو البناء أو التعديل للأوضاع القانونية السائدة والمنظمة لقواعد التعامل الفردى والجماعى، ووظيفة توزيعية تنبع وتتحدد بمفهوم العدالة بأوسع معانيها اقتصادية واجتماعية فى آن واحد، ثم وظيفة اتصالية أساسها خلق العلاقة المعنوية بين الفرد والجماعة أى بين المواطن والدولة. ثم تأتى عقب ذلك الوظيفة الجزائية فتخلق الإطار الذى يسمح باحترام وفاعلية ذلك الأساس الأول[٢٧].

التعريف بالدولة ووظائفها من قراءة مفاهيم ابن أبى الربيع

عودة إلى فلسفة «ابن أبى الربيع» نجد أنه يبدأ فيعلن أن أركان المملكة أربعة: الملك، والرعية، والعدل، والتدبير[٢٨].

أول هذه الأركان: الملك. وهى كلمة لا بد أن تثير الكثير من علامات الاستفهام. هل يقصد بهذه الكلمة المُلك ـ بضم الميم ـ وهو الأمر الذى يعنى أن المفهوم يصير واسعا فضفاضا لا يعكس فقط نموذج الحكم الوراثى بمعناه التقليدى؟ وقد يقف ضد هذا

التفسير قوله فى الفقرة السابقة على هذا الموضع : الـمُلك الفاضل - بفتح الميم - بما يعنيه من تخصيص لنموذج الممارسة السياسية . الواقع أنه يُخيّل إلينا أنه استخدم كلمة الـمُلك فى أركان المملكة بما يعنيه الإحالة إلى شخص الحاكم، ويبدو ذلك من العودة إلى إكمال الفقرة التى أوردها بخصوص أركان المملكة حيث تحدث عن أدوات الملك، فذكر الأبوة والهمة الكبيرة والرأى المتين، وهى جميعها عناصر يغلب على الظن أنها تحيل إلى شخص الممارس وليس إلى موضع الممارسة[٢٩] .

على أنه من جانب آخر يجب أن نعترف بأن كلمة الملك لم تفهم دائما على أنها تعبير عن ذلك النموذج من الحكم حيث السلطة استبدادية موروثة، وإنما فهمت أيضا بمعنى «القادر» . يقول تعالى فى كتابه الكريم : ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [طه : ١١٤] ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ (١١٦)﴾ [المؤمنون : ١١٦]، كذلك فإن كلمة الملك تستخدم بمعنى حدود القدرة وإطار الفاعلية وهو استخدام قديم ومتداول يعود إلى فترة الأصول الأولى . يقول تعالى ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران : ١٨٩] على أن الأمر الذى لا شك فيه أيضا أنه خلال مرحلة معينة وبصفة خاصة خلال العصر العباسى الثانى، سوف نجد أن كلمة «الملك» قد أضحت فى أغلب الأمر تعبر عن ذلك المفهوم التقليدى الفارسى الذى عرفته الجماعات غير الإسلامية حتى تلك اللحظة، حيث النظام السياسى يقوم على أساس السلطة العليا الاستبدادية المتوارثة من حيث إدارة العمل الحكومى[٣٠] .

كلمة «الملك» فى مؤلف «ابن أبى الربيع» تتذبذب بين المعنيين وتتأرجح بين التطبيقين بحيث يستحيل القول هل هو يقصد المفهوم الإسلامى أى القادر الأعلى أم المفهوم التقليدى؟

والواقع أن عنوان الكتاب يحمل دلالة معينة : «سلوك المالك فى تدبير الممالك»[٣١] . فالمالك هو الحاكم، ولكنه لم يصفه بأنه ملك وإنما كان واضحا فى تعريفه له بكلمة لا يمكن أن تفهم إلا على أنها مرادف لكلمة القادر . والممالك برغم أنها جمع مملكة فإنها لا تعنى بالضرورة أن حاكمها لا بد أن يكون ملكا بالمعنى التقليدى غير الإسلامى . أضف إلى ذلك أنه أخضع مفهوم المملكة لفكرة «التدبر» أى الرؤية الصائبة

والتوقع من منطلق مصلحة الأمة، و«ابن أبى الربيع» سوف يؤكد فى موقع لاحق أن التدبير يفرض المشورة. ومن ثم فيغلب على الظن أنه يميل إلى نموذج أكبر اتساعا من فكرة الملك بالمعنى التقليدى، أى حيث الحاكم قد تلقى سلطته من خلال الإرث بما يعنيه ذلك من إطلاق لحدود تلك السلطة(٣٢).

كذلك إذا عدنا إلى تحديد أركان المملكة كما عرفها «ابن أبى الربيع» وجدنا أنه ميز بين أربعة عناصر فى حقيقتها تعكس مفهومين: العنصران الأول والثانى يمثلان الحقيقة البشرية ـ أى الكيان العضوى الذى يدور حول الحاكم والمحكوم ـ ثم العنصران الثالث والرابع اللذان بدورهما يعكسان الحقائق المعنوية أو القيم السائدة سواء نظر إليها بمعنى الوضع القائم وهو العدالة أو ديناميات المستقبل وهو التدبير(٣٣).

وهكذا منذ البداية وبطريقة لاشعورية يربط «ابن أبى الربيع» الوجود السياسى بالإطار المثالى والثقافى للجماعة السياسية.

السؤال الذى نطرحه ونريد الإجابة عنه: هل نستطيع من تحليل نصوص هذا المؤلف أن نكتشف ونحدد وظائف الدولة كما تصورها الفقه السياسى العربى خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجرى؟

مما لا شك فيه أن الإجابة لا بد أن تحتمل الكثير من التناقضات، وهى أيضا نوع من المخاطرة(٣٤). ولكننا نعتقد بأن متابعة هذا النص فى دلالته وخفاياه من منطلق التفسير المعنوى ـ وليس فقط التفسير اللفظى ـ يسمح لنا بأن نكتشف وظائف الدولة كما تقدمه لنا الممارسة الإسلامية السابقة والمعاصرة لعصر الخليفة المعتصم:

أولاً: أولى هذه الوظائف هى بناء نظام سياسى يعبر عن المفاهيم والمثاليات التى صاغتها النصوص المقدسة.

فالإسلام ـ وهذه إحدى خصائصه الواضحة ـ لم يفرض فى تعاليمه القرآنية نموذجا سياسيّا معينًا، ولكنه وضع مجموعة من التعاليم والمبادئ هى التى تسمح بالقول بأن هذا النظام يعبر أولا عن تلك المثالية. ومن ثم تصير أولى وظائف الدولة هى بناء ذلك النظام الذى هو قادر على تحقيق ذلك النموذج المثالى كما فرضته تلك التعاليم السماوية. الدولة هى أداة البشر لتحقيق المثالية السياسية من خلال الإرادة الجماعية. ومن ثم فإن أى نظام سياسى يستطيع العقل البشرى اكتشافه، طالما أنه يحقق التعاليم

والمبادئ التى صاغها القرآن، وأكملتها السنة، واستخلص دلالتها الفقه ورجال التشريع، هو نظام سياسى صالح[٣٥]. الدولة من ثم يقع عليها أول التزام ببناء مثل ذلك النظام السياسى.

ثانيًا: الوظيفة الثانية هى أنه على الدولة أن تُمكّن المسلم من تحقيق ذاتيته الفكرية. الإسلام والتراث الإسلامى لم يجعلا الشكليات هى محور تصوره للوجود الإنسانى. الجوهر هو العلة وهو الحكم لا فقط على مستوى الفرد حيث الأعمال بالنيات، ولكن أيضا على مستوى الدولة. ومن ثم فإن النظام الإسلامى ليس هدفا فى ذاته، ولكنه أداة فرضها القرآن حتى يستطيع كل مسلم أن يحقق وجوده المدنى والدينى ومن منطلق تلك المثالية الإسلامية[٣٦]. وهكذا وظيفة الدولة لا تقتصر على أن تقيم نظاما يحمى القيم الإسلامية، بل وأن يتمكن أيضا الفرد المسلم من أن يحقق تلك القيم على مستوى سلوكه الفردى. وبذلك تصير المثالية الإسلامية شكلية وموضوعية، كلية وجزئية أى جماعية وفردية.

ثالثًا: تحقيق العدالة. سبق أن رأينا أن العدالة هى محور نظام القيم الإسلامية. على أن الواقع أن العدالة ليست مجرد التزام على مستوى الأداة الحكومية إزاء المسلم وليست مجرد شرط يجب أن يتوافر فى كل من يمارس السلطة. إنها واجب على الدولة بوصف كونها دولة. ولذلك فهذا الالتزام وهذا القيد فى الممارسة لا يتجه فقط نحو كل مسلم، بل هو يتجه إلى كل مواطن مسلما كان أو غير مسلم يعيش على الأرض الإسلامية[٣٧].

رابعًا: الوظيفة الرابعة، هى نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد. الدولة الإسلامية تعنى مجموعة مزدوجة من الوظائف، بعضها داخلى فى علاقة السلطة برعايا تلك الدولة. ولكن هناك أيضا وظائف خارجية تتجه إلى غير رعايا الدولة الإسلامية. مما لا شك فيه أن الوظيفة الأساسية تنبع من مفهوم تمكين المواطن المسلم من أن يحقق ذاته، ولكن عليها أيضا الالتزام بأن تمكن المواطن أيّا كان مسلما أو غير مسلم من أن يشعر بالثقة والطمأنينة الاجتماعية. الوجه الآخر لتلك الوظيفة، التعامل الخارجى، هو الذى يدور حول نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد، أى خلق الاقتناع الإسلامى ولو بقوة السلاح[٣٨].

وبالعودة إلى مفاهيم «ابن أبى الربيع» نلاحظ أن العناصر الثلاثة الأولى صريحة ليست فى حاجة إلى تفصيل؛ إذ يعلنها الكاتب العربى دون أى غموض فى جزئياتها أو تطبيقاتها. ولعل مفهوم العدالة يحتل الشطر الأكبر من اهتمامات «ابن أبى الربيع». هى ليست مجرد وظيفة، ولكنها أيضا شرط لازم لصلاحية الممارسة، والعدل هو حكم الله - تعالى - فى أرضه. وهذا النظام للقيم يخلق مجموعة التزامات لا تقتصر على أن تكون نظامية ودينية، بل إنها كذلك معنوية. على الفرد - على سبيل المثال - أن يؤدى واجبات معينة نحو أسلافه وموتاه. والواقع أن مفهوم العدالة لدى «ابن أبى الربيع» يتسع فإذا به يشمل جميع أنواع المثاليات السياسية وعناصرها، وهو فى هذا إنما يعكس التقاليد الإسلامية فى أنقى خصائصها[٣٩]. يقول الحكيم العربى: «من أعمال العدل أن يكون - أى الفرد - صدوقا فى كل ما ينبغى». هل هناك أكثر من هذا دلالة على أن مفهوم العدالة يتسع فيصير رداء فضفاضا يسيطر على جميع تطبيقات القيم والمثاليات الأخلاقية والدينية؟

على أن الملاحظة التى لا بد أن تدعو للانتباه - بل وقد تثير التشكيك فى بعض ما توصلنا إليه من نتائج، حيث ربطنا الإطار الفكرى لسلوك المالك بالمجتمع الإسلامى خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجرى - تنقلنا إلى مفهوم الجهاد[٤٠]. مما لا شك فيه أن فكرة الدفاع عن الشريعة واحترام السنن والتعاليم التى فرضتها التقاليد الإسلامية تتردد واضحة فى جميع أجزاء هذا المؤلف. ولكن الكاتب عندما يتعرض لكل ما له صلة بالجهاد إذا بأفكاره وقد أصابها نوع من التجهيل والغموض، إن لم يكن الصمت المحير، بحيث يمكن القول بأنه يكاد يتجنب الحديث عن ذلك الالتزام لا فقط بمعنى الجهاد وفرض الإسلام بلغة السلاح إن لزم، بل وكذلك بمعنى نشر الدعوة وترسيب الاقتناع بسيادة المفاهيم الدينية الإسلامية[٤١]. وليس أدل على ذلك أنه عندما يتحدث عن أرباب الحروب يصفهم بالعبارة التالية: «حرسة المملكة، بهم تدفع الأعداء وتؤمن غوائلهم، وبهم تفتح المدن والممالك». إنه يتكلم عن حراسة ودفاع أو فتح وغزو، ولكنه لا يثير بأى شكل كان وظيفة الجهاد المقدسة والتى منها ينبع مفهوم نشر الدعوة. وهنا لا بد أن نتصور الرأى المخالف وقد خرج ينعى علينا بالقول إن مفهوم الجهاد يمكن أن يكون غائبا عن ذهن المحلل السياسى خلال فترة «المستعصم»، ولكن كيف يكون الأمر كذلك بصدد من يحلل الوجود السياسى خلال فترة حكم «المعتصم»؟

وقد يضيف هؤلاء : أليس هذا تأكيداً من منطلق منهاجية تحليل المضمون على أن سلوك المالك إنما كتب عقب القرن الثالث الهجرى بفترة لن تقل عن أربعة قرون؟

الواقع أن نظرية الجهاد لم يقدر لها أى تأصيل سياسى حقيقى، بل إن الوظيفة العقائدية للدولة ذاتها لم يُقَدَّر لها المفكر السياسى، فى جميع مراحل التاريخ الإسلامى القادر على أن يرتفع بفكره إلى مستوى التنظير الكلى الشامل من منطلق النصوص القرآنية والممارسات التاريخية(٤٢). لقد ظلت نظرية الجهاد تتقوقع حولها التحليلات الفقهية والكتابات الشرعية أو ما فى حكمها. ويبدو ذلك واضحا فيما نستطيع أن نجده من نصوص بصفة خاصة ابتداء من القرن الثانى الهجرى. ولعل هذا هو أحد الأسباب التى قادت أحد المفكرين المعاصرين لأن يعلن أن نظرية الجهاد لم تتكامل ولم ترتفع إلا فقط خلال القرن الأول الهجرى(٤٣). وهذا قول قد يصدق ولو نسبيا إزاء التحليل السياسى والفلسفى، ولكنه ليس دقيقا بصدد الدراسة الفقهية. وكتابات الإمام «مالك» خير دليل على صحة هذه الملاحظة. على كل فمما لا شك فيه أن فترة حكم المعتصم من حيث الممارسة كانت قد تخلت ولو فى قسط معين عن مفهوم الجهاد بوصفه محوراً للتعامل السياسى الخارجى.

ولهذا فإن «ابن أبى الربيع» ـ وعلينا أن نتذكر أنه حكيم وليس فيلسوفًا، وأنه مخاطب للسلطة وليس منظراً للوجود، بل هو يعكس ـ ولو فى قسط معين ـ المفاهيم السائدة فى الطبقات الحاكمة وليس أكثر من ذلك ـ وفى أكثر من موضع واحد، يحدثنا عن مفهوم الثقة والطمأنينة والاستقرار الذى أضحى محور الدولة العالمية الكبرى. بل إنه من الممكن القول بأن مفهوم الدولة العالمية فى حقيقة الأمر قد يتناقض ويتعارض مع وظيفة الجهاد ومفهوم نشر الدعوة(٤٤). ألا تقوم هذه النظرة على تجميع الشعوب بغض النظر عن عقائدها وتصوراتها فى إطار واحد من الوحدة النظامية؟

وظيفة التشريع .. وحقيقة الشرعية

كلمة «الشرعية» يمكن القول بصفة عامة إنها ظلت فى التراث الأوروبى حتى قرابة القرن السادس عشر وهى لا ترتبط إلا بالمفهوم القانونى، الشرعية تصير مرادفا لسند قانونى، أى نص أو قاعدة تسوِّغ الحق أو الأداء. التقاليد الغربية ظلت حتى فترة عصر

النهضة لا تعرف أساسا للشرعية إلا وهو مرتبط بالقانون القائم والنصوص النافذة والصادرة عن المشرع، والمعبرة عن صفة العدالة الزمنية. المفهوم بهذا المعنى يتفاعل ويستند ولو بطريق غير مباشر إلى مجموعة أخرى من المفاهيم خلقت إطاراً فكريّا معينًا، لذلك التراث الغربى كان لا بد أن يدعم تلك الدلالة. فالتشريع هو عمل سياسى، وهو التعبير عن الإرادة القومية، وهو يملك بمجرد صدوره قدسية ترتفع عن مستوى الفرد العادى بل والسلطة القضائية.

التشريع عمل سياسى بل ومن أعمال السيادة، والمساواة أمام القانون هى المحور الحقيقى لمفهوم العدالة والقانون، هى أساس التشريع. مفهوم القانون الطبيعى الذى قامت على أساسه حضارة عصر النهضة، تسلل إلى الفكر السياسى الأوروبى عبر منحنيات متعددة، ليرتفع، فإذا به ليس نظامًا وضعيًا بالمعنى الذى عرفته التقاليد الرومانية، أى بمعنى القوانين المختلفة التى تطبق بين الأجانب أولئك الذين لا ينتمون إلى مجتمع روما، وإنما بمعنى تلك المثاليات التى تنبع من المنطق الفردى والأخلاقيات الجماعية؛ فإذا به يفتح الباب لمفهوم جديد للشرعية لا يستمد مصادره من إرادة الحاكم أو النص القانونى. الشرعية مع مفهوم القانون الطبيعى تصير تعبيرا عن العقل الخلاق والوعى الجماعى. الشرعية السياسية هى فى حقيقة الأمر امتداد طبيعى لهذا التصور ولهذا المفهوم. «لوك» هو أول من استمد من هذا المبدإ وجعل منه دون وعى فى بعض الأحيان، ودون قدرة على التحليل العلمى المتكامل فى كثير من الأحيان، ودون إدراك لأهمية المفهوم فى أغلب الأحيان، جميع عناصر نسيجه الفكرى حول تحليل ظاهرة السلطة. فالأساس الفكرى لتفسير العلاقة السياسية، بل ذلك ما له صلة بالتعامل السياسى، هو الرضاء والاتفاق. المحور الذى منه تنبع شرعية الأداة الحاكمة وإرادة الأغلبية التى يقوم عليها مبدأ الفاعلية القانونية للنظام السياسى، هو المعبر عن تلك الشرعية. طبيعة الحالة المدنية واختلافها عن الحالة الطبيعة، مبدأ التسامح، مبدأ حماية الملكية الفردية، تأتى جميعها فتكمل ذلك الإطار الذى يعبر فى حقيقته عن إيمان بضرورة الازدواجية فى التحليل والتفسير: شرعية قانونية تقابلها شرعية سياسية. سلطة رب العائلة ليست هى سلطة الحاكم، الحالة الطبيعية ليست الحالة المدنية، الشرعية السياسية تختلف وتتميز عن الشرعية القانونية. وهنا نكتشف جوهر الخلاف الحقيقى بين التصور الإسلامى والتصور الغربى: **الأول** يقوم على مبدإ الوحدة

والتكامل فى التفسير حيث لا تعدد للمبادئ ولا موضع للتناقضات، **الثانى** حيث لديه الازدواجية على الأقل، التى هى فى حقيقة الأمر تفسير أو منطلق للتناقضات. هذا التعدد هو الذى لا بد أن يقود إلى مبدإ الفصل بين السلطات لا بمعنى فرض التخصص فى الممارسة، ولكن بمعنى إقامة حوائط وحواجز تمنع الجسد من الوحدة فى التعامل. المنطلق الذى منه تنبع مختلف التصورات التى سوف يقدر لها أن تسود القرن التاسع عشر، والتى سوف تخلق رابطة ثابتة من الشرعية بالمعنى القانونى السابق على «لوك»، والشرعية بالمفهوم السياسى اللاحق للثورة الفرنسية ـ هو فى حقيقة الأمر فكرة الحريات العامة. الحريات هى مشكلة المجتمع الإنجليزى خلال خمسة قرون تقودنا إلى أوائل القرن التاسع عشر وهى ترتبط بهذا المعنى من جانب بالمفاهيم الدينية وما تعنيه من تعصب مسيحى، ومن جانب آخر بالتطور الصناعى وما قاد إليه من خلق قوى جديدة اقتصادية واجتماعية كان لا بد أن تسعى إلى تحقيق عملية استيعاب سلمى فى الإطار النظامى للممارسة السياسية. وهكذا كان لا بد من أن يصطدم مفهوم الشرعية السياسية بالدلالة القانونية لمبدإ الشرعية.

إذا عدنا للتقاليد الإسلامية وتساءلنا هل عرفت الحضارة الإسلامية التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية؟ وما خصائص كل منهما فى تلك التقاليد؟ لهالنا ما تنطوى عليه تلك التساؤلات من غموض وتناقضات. فمن الممكن أولا القول بأن التراث الإسلامى لم يعرف ما يسمى بـ «قدسية النصوص القانونية» حيث أعطى الفقيه حق تفسير جميع الأحكام وتخريجها بإرادة مطلقة لا تقيدها سوى التعاليم السماوية. الأصنام التشريعية وعبادة القانون بالتقاليد التى عرفها المجتمع الأوروبى وبصفة خاصة منذ القرن التاسع عشر لا موضع لها فى التراث الإسلامى. بقيت الشرعية السياسية وهذه أيضًا تكاد تصير رداء فضفاضا لا يعبر عن حقيقة التصور الإسلامى للوظيفة الحضارية للدولة. لقد ذكرنا فى أكثر من موضع واحد كيف أن الدين الإسلامى هو دين سياسى والسياسة الإسلامية هى سياسة دينية، ومن ثم فمن الطبيعى أن يكون محور الشرعية هو أساس الشرعية الدينية، وأن أى أساس للحركة سياسية كانت أم قانونية لا يمكن أن ينبع إلا من ذلك المفهوم المتميز الذى لخصناه فى مبدأين: نشر الدعوة الإسلامية من جانب على المستوى الدولى، وتمكين المواطن المسلم من جانب آخر من أن يحقق مثاليته الدينية على المستوى القومى. برغم ذلك فمن الممكن أيضا القول

بعكس هذا التصور، والدفاع عن أن إحدى خصائص التقاليد الإسلامية هى فكرة التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية، أى تلك المتعلقة بأساس الالتزام المعنوى وتفسيره إزاء الحاكم مع ما يعنيه ذلك من قيود واردة على ذلك الالتزام فى كلا طرفى العلاقة : المحكوم إزاء الحاكم، والحاكم إزاء المحكوم. بهذا المعنى الشرعية السياسية فى التقاليد الإسلامية تنبع من مصدرين : المصدر الدينى، أى الانتماء للعقيدة الإسلامية بما يعنيه ذلك من نتائج، ثم مصدر نظامى يستمد بدوره وجوده من الإطار الدينى وهو مبدأ الإجماع. مفهوم الخلافة يصير فى حقيقة الأمر، التعبير الوضعى عن التقاء الشرعية الدينية بالشرعية العقدية (أى عقد البيعة) وقد تمركز ذلك حول سلطة الممارسة التى تحددت فى شخص الخليفة. إن صفة الخلافة ذاتها، أى الكلمة التى تطلق على الخليفة بأنه استمرارية للشرعية التى بدأت منذ وجود الدعوة فى شخص الرسول ﷺ، هى خير تعبير عن العنصر الأول. أليس الخليفة هو خليفة الرسول ﷺ ؟ عقد البيعة هو بدوره تعبير عن مفهوم الإجماع يأتى فيكمل هذا العنصر المعنوى. أليست البيعة إرادة عقدية تنتهى بأن تكون صورة واضحة وعلامة صارخة على مفهوم الشرعية القانونية فى التقاليد الغربية؟ الشرعية القانونية، أى أساس تسويغ السلوك والتصرف من منطلق النصوص القائمة، أى من منطلق النظام الوضعى السائد، تصير بهذا المعنى وقد اختلطت بما أسميناه بـ «عقد البيعة»، بل والتمييز بين ما يُسمى بـ «البيعة العامة» و«البيعة الخاصة» يأتى فيؤكد هذه الدلالة. برغم ذلك فإن هذه الشرعية لا بد من أن تثير بعض الغموض عندما تختلط بالوظيفة التشريعية كما عرفتها التقاليد الإسلامية، أى بالتفسير الذى يقدمه الفقيه من منطلق تخريج الأحكام. هنا تبرز الخصائص المميزة للشرعية القانونية فى التقاليد الإسلامية : هى شرعية متعددة تعبر عن ذلك بتعدد المذاهب الأربعة على الأقل، وهى شرعية مؤقتة حيث إن آراء الفقيه قابلة لأن تخضع لاجتهاد جديد، ثم هى شرعية تابعة ؛ لأنها تستمد وجودها من النصوص المنزلة، أو بعبارة أدق من المبادئ السماوية التى تكون أحد عناصر الشرعية السياسية. وهكذا نلاحظ أن التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية لم يمنع بل يفرض وجود علاقة ترابط بينهما أساسها النصوص القرآنية، أى الأحكام الدينية المطلقة بالمعنى الضيق. أليس هذا مظهراً آخر من مظاهر قوة التقاليد الإسلامية إذا قُورنت بالتقاليد الغربية لا فقط السابقة على حضارة عصر النهضة بل وبتلك التى

نعيشها؟ إن الشرعية السياسية فى المفاهيم المتداولة، وكما تصوغها النظرية السياسية فى التقاليد الغربية، إن هى إلا تسويغ للخروج على الشرعية القانونية باسم «الوعى الجماعى».

هل نستطيع برغم هذه التأملات المتناقضة أن نصوغ بإيجاز مفهوم الشرعية فى التقاليد الإسلامية؟

الشرعية فى التنظير السياسى الإسلامى لا يمكن أن تكون إلا دينية. هى بهذا المعنى واحدة ومطلقة. إنها طبيعة التنظير السياسى الإسلامى الذى يجعل من المبادئ التى يدور حولها تسويغ السلطة الحاكمة، هى المنطلق الأول والأخير فى تفسير علاقة الفرد بالدولة. الشرعية الدينية بهذا المعنى تملك كثيراً من المتغيرات والتطبيقات: أخلاقية، اجتماعية، أيضا قانونية وسياسية. الشرعية القانونية بمعنى الاستناد إلى ما يسوِّغ ويضفى الصحة والمشروعية على التصرف، تستمد وجودها من عناصر ثلاثة: المذهب الفقهى الذى تنتمى إليه، وسلطة الإفتاء إن وجدت، ثم تقاليد الممارسة التى يعبر عنها بكلمة «العُرف» أو ما فى حكمها. الشرعية السياسية، بمعنى العلاقة بين الحاكم والمواطن التى تفرض على الأول احترام المبادئ العليا التى تنبع من الشرعية الدينية والتى تلزم الثانى بالطاعة فى حدود ذلك الاحترام، تستمد بدورها وجودها من عناصر ثلاثة: عقد البيعة، والوعى الجماعى الذى درجت تقاليدنا على استخدام كلمة «الإجماع» للتعبير عنه، ثم استمرارية شروط الإمامة.

مفهوم التشريع

الواقع أن تحليل العلاقة بين طبيعة النظرة الإسلامية للإرادة التشريعية وأساس الالتزام الفردى بالقرار الجماعى جدير بأن يقود الباحث إلى نتائج خطيرة. فلنبدأ ونتذكر المنطلقات العامة.

وبالعودة إلى التقاليد اليونانية كما ينقلها إلينا «إكسونوفون» فى شكل حوار بين «بركليس» و «السيبياد»، نستطيع أن نتلمس الدلالة الحقيقية للمنطق الإسلامى. يسأل «السيبياد» الزعيم اليونانى «بركليس» بقوله: «حدثنى يا «بركليس»: هل تستطيع أن تخبرنى بما تعنيه كلمة «التشريع»؟ فيجيبه « بركليس»: «مما لا شك فيه». ويعقب

«السيبياد» : «باسم الآلهة علمنى ذلك. إننى أسمع الكثيرين يغدقون بالثناء على أشخاص لمجرد أنهم يحترمون بعبادة التشريعات، وأعتقد أن المرء لا يمكن أن يستحق هذا الثناء إذا لم نعرف ما التشريع». وعندئذ يقول بركليس : «أنت تريد يا «السيبياد» شيئا بسيطًا جدًا إذا أردت أن تعرف ما التشريع. إن هذه الكلمة تنطبق على كل تصويت بمقتضاه الشعب وقد تجمع فى هيئته النيابية يتخذ قرارا بذلك الذى يتعين على المرء أن يفعله أو أن يمتنع عن فعله»(٤٥).

المفهوم الغربى يستند إلى ثلاثية فكرية، هى وحدها التى تفسر جميع تقاليده الدستورية: **أولاً**: التشريع هو عمل إرادى. **ثانيًا**: مصدر شرعية القواعد القانونية هو الإرادة الحاكمة صريحة أو ضمنية. **ثالثًا**: هذه الإرادة الحاكمة هى إرادة بشرية، قد تكون فردية، وقد تكون جماعية، وقد تقتصر على أن تكون إرادة الأغلبية. التقاليد اليونانية والتى سوف تستعيدها الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر تضيف متغيرا رابعا أساسه أن الشعب لا يمكن أن يصوت إلا على ما هو طيب وصالح. ويستتر خلف ذلك مفهوم عام أساسه التفاؤل فى النظرة التى تسيطر على الإدراك الأوروبى بصدد مفهوم الديمقراطية بمعنى «التصويت السياسى».

وفى الوقت الذى تبدو فيه مسألة التشريع فى الفكر السياسى الغربى هى بالأساس علاقة بين الحاكم والمحكوم بهدف تحقيق الرقابة والتوازن من خلال المجالس التشريعية المنتخبة فإنها ليست كذلك فى الفقه الإسلامى.

العلاقة بين الحاكم والمحكوم لا بد أن تقود إلى طبيعة العلاقة بين الدين والدولة(٤٦). مشكلة لا موضع لها فى الفقه الإسلامى؛ لأنها لم تكن فى التصور الإسلامى تثير أى استفهام: فالدولة إسلامية، والخليفة هو استمرار واستمداد للشرعية من التعاليم الدينية، ووحدة الأمة حقيقة مطلقة، ووحدة الإرادة الحاكمة تعبير عن وحدة الأمة والتطابق بين الدين والدولة منطق تفرضه طبيعة الأشياء. ولكن مع ظهور الدولة القومية، حيث أضحت هذه الدولة تعبيراً عن إرادة، وعاؤها إقليم قبل أى اعتبار آخر، لا بد من أن تثور حقيقة العلاقة بين الدين والدولة ليس فقط لأن الدولة القومية تقوم على مبدإ الفصل بين الدين والدولة، ولكن ـ كما سبق ورأينا ـ لأن الدولة لم تعد لها وظيفة حضارية: مفهوم الإرادة الحارسة بما يعنيه من سلبية يفسر ويبرز هذا الانقطاع فى التقاليد. وبرغم أن «هيجل» جاء ليخرج على هذه المفاهيم من منطلق

تسويغ معين لوضع ذاتى خاص بالأمة الألمانية، فإنه لم يستطع أن يرتفع إلى مستوى بناء التصور للوظيفة الحضارية(٤٧). العلاقة بين الدين والدولة علاقة طبيعية، بمعنى الترابط والالتزام حيث نسلم بأن الدولة لا بد لها من أن تسعى لحماية نظام معين للقيم، وحيث تصير هذه القيم وقد تبلورت على ضوء نظام دينى للمثاليات والأخلاقيات. ومن ثم فإن العلاقة الديالكتيكية بين الوجود العضوى والوظيفة الحضارية هى وحدها التى تفسر تجرد مفهوم الدولة لتنطلق بوصفها حقيقة لا تتقيد من حيث الزمان ولا من حيث المكان. هذا التصور هو الذى يسمح لنا بفهم التقاليد الإسلامية. الدولة الإسلامية ليست إقليما أو جماعة: إنها أكثر من ذلك، إنها أمة وقد ترابطت حول وظيفة تنطلق من مفهوم الجهاد الذى يقوده ويحدد معالمه الخليفة. الدولة الإسلامية مفهوم حركى مترابط يعلو الزمان والمكان ليستقل عن تطبيقاته المتعددة فإذا به يعبر عن الوظيفة التاريخية فى قيادة الإنسانية المعذبة لتلك الديانة المتميزة. وهكذا تصير العلاقة بين المجتمع الدينى والمجتمع المدنى علاقة ثابتة تفرض تبعية من جانب، واستقلالا من جانب آخر وفى آن واحد. فإذا كان الإمام أو الخليفة واحداً يجمع بين كلتا الصفتين، فإنه أيضا مقيد فى كلا البعدين(٤٨). وهو مقيد فى سلوكه بوصفه قائداً لجهاد الأمة بالتعاليم الدينية والأخلاقيات التى فرضتها تلك التعاليم من جانب، وهو مقيد فى علاقته المدنية من جانب آخر بأبعاد وظيفية فرضتها نظم الممارسة وبلورتها تقاليد عرفية حول سلطات معينة تستقل عن شخص الإمام أو الخليفة، ولا تسمح له بأى تدخل فى تفاصيلها. وهكذا نستطيع أن نفهم لماذا عرفت الحضارة الإسلامية نماذج معينة للممارسة السياسية لم تعرفها الحضارات الأخرى:

أولاً: التشريع عمل فردى لا تستطيع أن تقوم به السلطة السياسية أى الإمام أو الخليفة، بل إن صفته الأساسية هى أنه غير سياسى. إن الخليفة عليه أن يتفرغ لعملية الجهاد، أما التشريع فليس من اختصاصه.

ثانيًا: عملية التشريع من جانب آخر لا تعنى سوى العمل العلمى المقنن الذى لا تتولاه سوى القدرات الفردية الخلاقة، أى العلماء، والتى تدور حول اكتشاف الحلول أو تخريج الأحكام من تلك القواعد الدينية الثابتة التى لا تقبل المناقشة.

ثالثًا: عملية التشريع بالمعنى السابق تسمى «سلطة الإفتاء»، وهى تستقل سواء عن سلطة القاضى أو عن سلطة الحاكم من حيث قيود الممارسة.

رابعًا: سلطة القضاء لا تعلوها أى سلطة أخرى بما فى ذلك سلطة الإمام أو الخليفة: لم تعرف التقاليد الإسلامية نموذجا واحدا لخليفة تدخل ليجافى أو يعدل من حكم القاضى، وبرغم أن مصدر ولاية القاضى هو الوكالة التى يمنحها الحاكم صاحب الولاية العامة.

والخلاصة: أن التقاليد الإسلامية تنطلق من مدركات تتعارض وتتناقض مع المنطلقات السابق التحديد بها. **أولاً**: فالتشريع ليس عملا إراديا بمعنى التصويت على أمر معين، وإنما هو عمل علمى بمعنى تخريج القواعد من النصوص المقدسة. **ثانيًا**: مصدر شرعية التشريع فى التقاليد الإسلامية هو المطابقة أو الاقتراب أو التعبير عن التعاليم المنزلة. **ثالثًا**: الإرادة الحاكمة ليست بشرية ولكنها عليا دينية إلهية. حتى الخليفة إنما يحكم باسمها ومن أجل احترام تعاليمها. **رابعًا**: لا موضع للحديث عن سلطة للشعب فى التشريع إلا بمعنى الإجماع. وهذا بدوره له معناه وله خصائصه التى تميزه سواء عن حكم الفرد أو قرار الأغلبية.

على أن هذه المفاهيم لتكتمل لا بد أن نضيف ملاحظة جانبية. التشريع هنا يجب أن يفهم بالمعنى الموضوعى وليس بالمعنى الشكلى، بمعنى تنظيم العلاقات الخاصة وليس بمعنى وضع القواعد الإجرائية المتعلقة بإدارة المرافق العامة. ومن هنا يبرز واضحا بطلان قوانين تنظيم العلاقات الأسرية والمخالفة للتقاليد الإسلامية. فليس من حق الهيئات النيابية، مهما كانت تمثل من أغلبية، أن تضع قواعد لا تستند إلى التعاليم الإلهية، بل إن القواعد المتعلقة بتنظيم العلاقات الشخصية إنما صياغتها هى وظيفة الفقيه والقاضى[٤٩].

هذه بعض نماذج من المفاهيم لا نقول إنها الأهم، ولكن كان غرض هذه الإشارة إليها إظهار أهمية الذاكرة التراثية فى عالم المفاهيم وإمكانات تميزها بفعل هذه الذاكرة الحضارية، المفهوم لا ينشأ فى فراغ أو يتطور فى فراغ أو يتوالد فى فراغ. عالم المفاهيم من أهم إشكالات النظرية السياسية التحليلية وإمكانات بناء علمى للنظرية السياسية يجمع بين النظرية السياسية المعيارية والتحليلية والإمبريقية.

❊ ❊ ❊

المبحث الرابع

مفاهيم القيمة: مفهوم العدالة نموذجًا

وسوف ننتقل الآن إلى الحديث عن نظرية القيم السياسية الإسلامية أو ما يمكن أن نسميه بـ «نظام القيم السياسية فى الإسلام»، على تقدير أن ذلك سيكون جوهر النظرية السياسية الإسلامية التى نحن بصدد الحديث عنها. فقد سبق أن رأينا أن مشكلة القيم فى نطاق التحليل السياسى[٥٠] ليست خاصة فقط بعملية تحديد تلك القيم، أى بعزل ما يمكن أن يُسمى بـ «المبادئ السياسية» بمعنى الأهداف التى يجب أن تسعى الدولة إلى تحقيقها ولو بالإكراه، وبحيث تكون محور سياستها التشريعية؛ حيث إنها تمثل ما نستطيع أن نسميه بـ «المثالية الوضعية». الواقع أن المشكلات الفقهية المتعلقة بنظرية القيم لا تزال لم تكتسب بعد إطارا واضحا كليا وشاملا. برغم ذلك فحول مجموعة معينة من التصورات، نستطيع القول بأن الفقه السياسى وبصفة خاصة الفقه القارئ قد أقام حولها إطارا من المفاهيم الراسخة. نظرية القيم السياسية لم تكتب بعد. وهذا برغم أنه قد يبدو موضع مناقشة، فإنه منطقى وطبيعى مع التطور العام الذى تعيشه الإنسانية منذ الثورة الفرنسية. فنظرية القيم بصفة عامة، أى بوصفها أحد أجزاء النظام الفلسفى لم تتكامل إلا فى الفقه الألمانى خلال القرن الثامن عشر. وإذا كانت الثورة الفرنسية فى صياغة مجردة لا تعبر عن مضمون حقيقى قد أثّرت بطريق غير مباشر فجاءت تعلن أن أهدافها ثلاثة: الحرية والإخاء والمساواة، فإنها لم تستطع بهذا المعنى أن تخرج عن نطاق الغوغائية السياسية[٥١]. النظم النيابية خلال القرن التاسع عشر خلقت اضطرابا أكثر خطورة عندما جعلت القيم السياسية تتذبذب بين الحرية والمساواة دون أن تستطيع أن ترتفع إلى مستوى التمييز بين القيم الجماعية والقيم الفردية. ودون الخوض فى

التفصيل فمما لا شك فيه أن «ماركس» ومدرسته جاء ليعمق من جانب فى مفاهيم القيم، وليزيد من الخلط من جانب آخر فى حقيقة ومتغيرات القيم السياسية. التعميق الذى لا شك فيه هو أنه ـ ولو بطريق غير واضح ـ رسم لنا معالم التفرقة بين القيم الفردية والقيم الجماعية، ولكنه من جانب آخر عندما قبل النظم الديكتاتورية وبصفة خاصة ديكتاتورية الحزب الشيوعى وعندما رفع من قيمة المساواة، أكد حقيقة مزدوجة. من جانب أن القيم السياسية وقد عُرفت بـ «أنها مثاليات الوجود والحركة» لا يمكن أن تكون إلا مطلقة: لا تعرف القيد الزمانى أو المكانى، وهو من جانب آخر خلق نتيجة لمبدإ المساواة هوة سحيقة بين الديمقراطية بوصفها قيمة جماعية عليا والحرية بوصفها قنطرة تربط القيم الجماعية بالقيم الفردية(٥٢).

بغض النظر عن هذه المشكلات الفكرية المختلفة والتى لا تزال تثير كثيرا من التساؤلات، وبغض النظر عما تفرضه هذه التساؤلات، من اضطراب فكرى بوصفه نتيجة طبيعية لعدم وضوح الإطار المجرد للتعامل مع المفاهيم، ودون الأخذ فى الحسبان بذلك الإطار الذى طرحناه فى غير هذا الموضع، فمما لا شك فيه أن وظيفة القيم هى أساسا مزدوجة: إطار يسمح بتفضيل قيمة على أخرى أو مبدإ سياسى معين يطغى على آخر لحظة الصدام والتعارض، ونظام يمكننا من تقييم الحاكم فى ممارسته السلطة والتعامل مع الموقف(٥٣). مشكلة القيم بهذا المعنى فى نطاق التحليل السياسى هى أساسا عملية اكتشاف لما يسميه بعض الفلاسفة السياسيين فى الفقه الغربى «القيمة العليا»، أى تلك القيمة التى ترتفع فإذا بها تمثل الرأس والمنبع الذى تتسلل من خلاله عملية تشكيل جميع القيم الأخرى وتلوينها وتنويعها. القيمة العليا تسمح ببناء النظام التصاعدى للقيم السياسية. إن السياسة هى اختيار، وهى توصيف. والموقف أى المشكلة التى يتعين على القائد أو الحاكم أو من يتعامل مع السلطة أن يواجهها تفرض عليه نظاما متكاملا يسمح باتخاذ القرار(٥٤). وهنا لا بد من التضحية عند الصدام والتعارض: هل نضحى بالحرية لحساب العدالة؟ أم بالعدالة لحساب المساواة؟ أم بجميعها لحساب مبدإ آخر أيًا كانت طبيعته وأيّا كانت خصائصه؟

هنا علينا قبل أن نحدد موضع العدالة فى نطاق التراث الإسلامى ونستخلص من ذلك طبيعة نظام القيم السياسية فى التقاليد الإسلامية، أن ندفع ببعض الملاحظات التى

لا بد أن تسهل من فهم إطار معقد ومتشابك يمكن أن يوصف بأنه أصعب مشكلات الفلسفة السياسية :

أولاً: هذا التحليل ينطلق من محاولة فى فقهنا بخصوص الإجابة عن نظام القيم السياسية ومن خلال استقراء الفكر والممارسة حيث ميزنا بين نماذج ثلاثة : نموذج أوروبى يميز التراث الغربى حيث مجموعة من التراكمات تبدأ من الحضارة اليونانية وتتابع فى تطور ثابت الحلقات عبر التراث الرومانى وممارسة العصور الوسطى لتصل بنا فى صياغة شبه متكاملة بين «لوك» من جانب و «ستيورات ميل» من جانب آخر إلى قلب القرن التاسع عشر. فى هذا النموذج الأول نجد الحرية تمثل المحور الذى تنبع منه جميع جزئيات نظام القيم السياسية[٥٥]. النموذج المتناقض لهذا الأول والذى بدوره يستمد تقاليده من التراث الأوروبى يتذبذب بين مفاهيم الكاثوليكية الأولى عندما قدر لها أن تتستر فى الخفاء ومبادئ حركة التجديد السابقة مباشرة على الثورة الفرنسية لتتكامل بدورها بين أحلام «روسو» الفرنسى وصياغة «ماركس» الألمانى. فى هذا النموذج الثانى نجد مبدأ المساواة يرتفع إلى القمة فإذا به عصب المثاليات السياسية . المبدأ الأصيل فى النموذج الثالث والذى تقدم له التقاليد الإسلامية خير تطبيق يعكس التكامل فى المنطقية السلوكية والنظامية فى آن واحد، يصير مبدأ العدالة حيث تصطبغ به وتتلون جميع المثاليات السياسية ، وحيث تصير عملية بناء النظام السياسى الإسلامى نقلا لذلك المفهوم من منطلق المثالية المجردة إلى بناء متدرج لنظام للتعامل المدنى والدينى فى آن واحد .

ثانيًا : كذلك علينا أن نلاحظ أن مشكلة الصراع بين القيم بالمعنى السابق ذكره وتفضيل نظام على آخر لا بد أن نتعامل معها بنسبية معينة . لا يجوز أن نتصور أن هذا الصراع مطلق أو جامد :

١ ـ فهو أولا صراع فقط فى نطاق القيم الفردية حيث القيم الجماعية تعلو ولا تقبل أى موضوع لمناقشة حول تفضيل أو تأخير[٥٦] . وإذا كانت هذه المفاهيم ليست واضحة فى التراث الغربى فمرد ذلك إلى أن نظرية القيم لم تتكامل فى ذلك التراث إلا مع عصر النهضة ؛ حيث يسوده مبدأ الدولة الحارس : أى الدولة التى لا تؤدى أى وظيفة إيجابية .

٢ ـ كذلك علينا أن نتذكر أن تفضيل قيمة على أخرى أو تضخيم مبدإ سياسى على آخر لا يعنى إلغاء تلك القيمة أو ذلك المبدإ، ولكن الدلالة الوحيدة هى أن ذلك المبدأ الآخر يتشكل بالقيمة صاحبة الأولوية؛ فحيث نفضل مبدأ العدالة ـ على سبيل المثال ـ تصير الحرية وقد تشكلت بمفهوم العدالة؛ وحيث نجعل القيمة العليا المساواة، فإن هذه الحرية يتم فهمها من مقدمات وجوهر مبدإ المساواة. إنها بعبارة أخرى عملية تشكيل للمفاهيم أكثر منها إلغاء للمبادئ.

٣ ـ كذلك علينا أن نتذكر أن جميع هذه المحاولات هى تنظيرية، تجريدية، مثالية. الموقف والواقع يفرض المرونة، وككل إطار مجرد لا بد عند تطبيقه وتعامل رجل الحركة مع حقائق الحياة أن يسلح التصورات الفكرية بكثير من مرونة التعامل[٥٧].

ثالثًا: أضف إلى ذلك أن نظام القيم لا بد أن ينبع ويتحدد بوظيفة الدولة الحضارية: مفهوم آخر لا يزال غير واضح، وبصفة خاصة عندما نستقبل ذلك المفهوم فى نطاق التحليل السياسى[٥٨]. فالدولة القومية، والتى من منطلقها تمت عملية بناء الإطار الفكرى لنظرية الدولة فى التقاليد المعاصرة لم تعرف مفهوم الوظيفة الحضارية إلا من منطلق التعامل الدعائى الخارجى. وإذا كانت النظرية الشيوعية للدولة قد حاولت أن تجيب عن هذه الاستفهامات فإن الجهود الفكرية بهذا الخصوص ظلت جزئية لم يقدر لها الاكتمال والإيناع. الوظيفة الحضارية فى تقاليد الدولة الإسلامية تنبع من مفهوم الجهاد ونشر الدعوة، ومن الطبيعى فى ظل هذا التصور أن يكون تشكيل نظام القيم الفردية وقد خضع لهذه الخصائص فأضحى رداء يعبر عن طبيعة هذه الوظيفة بحيث التماسك بين الوظيفة الحضارية ونظام القيم الفردية، وجودا وعدما، يعكس قوة النظام السياسى وثباته[٥٩].

رابعًا: كذلك قبل أن نحدد موضع العدالة فى القيم الإسلامية، علينا أن نسرع فنزيل لبسا لا يزال سائدا فى الفقه العربى المعاصر عندما يتحدث عن مفهوم العدالة. لقد درج القوم على فهم العدالة بوصفها مبدأ سياسيًا أيضا فى التقاليد الإسلامية من منطلق التصور الأوروبى والغربى. وهنا نلحظ مرة ثانية الآثار الوخيمة التى ترتبت على تلك السطحيات التى ميزت فقهنا السياسى. العدالة فى التراث الغربى هى كلمة تستمد وجودها من كلمة القانون[٦٠]. وكلمة «القانون» أصلها اللاتينى واليونانى مرادف لكلمة «القيد» ـ أى اللجام الذى يحكم مسيرة الحقيقة الحية. من ثم فإن كلمة «العدالة»

تعنى ما هو مطابق للقانون: مفهوم شكلى أساسه أن التشريع، أى الإرادة الشعبية أو الإرادة الحاكمة وقد تبلورت فى شكل نصوص معلنة، هى علامة الحق وما هو عدل. هذا المفهوم الشكلى تطور خلال القرن التاسع عشر لتدخله عناصر جديدة أساسها أن العدالة قد تكون شكلية وقد تكون موضوعية، قد تكون مطلقة وقد تكون ذاتية. وإذا عدنا إلى التقاليد الإسلامية وجدنا كلمة «العدالة» تعنى حقيقة أخرى. إن مرد الكلمة ليس ما هو منصوصًا عليه فى تشريعات مدنية صادرة من إرادة حاكمة، فهذا لم تعرفه التقاليد الإسلامية، ولكن مصدر جوهرها الفكرى هو مفهوم الاعتدال(٦١). العدل يعنى عدم المبالغة والتطرف، يعنى إعادة الشىء المعوج إلى وضعه الطبيعى أى المستقيم. بل وقد يصل ببعض المتطرفين وصف العدالة بأنها تعبير عن الجمال أى التناسق. وهكذا نجد أن مفهوم العدالة الإسلامية أكثر اقترابا من مفهوم العدالة فى التراث الغربى عقب التطورات المتلاحقة التى أدخلت فى المفهوم الدلالة الموضوعية والذاتية، ولم تجعله يقتصر على عناصر التطابق الشكلى.

درجنا على أن نميز فى العدالة بين الحقيقة الإجرائية والحقيقة القيمية: **بالمعنى الأول** هى موقف يسعى لتحقيق الفاعلية فى كل ما له صلة بالفصل فى الخصومات، **وبالمعنى الثانى** هى مثالية تتجاوز مجرد الأداة التى تمثل السلطة والتى يستطيع المواطنون إذا اختلفوا أن يلجئوا إليها لإعطاء كل ذى حق حقه(٦٢). إنها مثالية تعنى الثقة **أولاً** بمعنى الشعور بالاستقرار والمعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات، ثم الطمأنينة **ثانيًا** بمعنى احترام الحقوق المكتسبة، ثم السلام الاجتماعى **ثالثًا** بمعنى التخفيف من حدة التوتر إن لم يكن القضاء عليه، ذلك الذى يفرضه التفاوت الطبيعى فى القدرات والإمكانات(٦٣). هذا التمييز فى حقيقة الأمر إنما ينبع من المفهوم الإسلامى للعدالة. ويكفى للدلالة على ذلك، وقد سبق أن رأينا ذلك تفصيلا، الآية الواردة فى سورة النساء (آية: ٥٨) والتى تعلن: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾. النص القرآنى يتضمن كلا عنصرى مفهوم العدالة: الوظيفة أو المثالية التى هى إعطاء كل ذى حق حقه، والنظام الذى يعنى خلق المرفق القائم على حماية ذلك المبدإ.

٤ ـ وإذا عدنا إلى مبدإ العدالة نجده يرتبط بظاهرة السلطة، وبهذا المعنى هو أكثر

اتساعا منه فى التقاليد الغربية حيث إنه ليس فقط قاصرا على ولاية القضاء بل هو عنصر من عناصر استخدام السلطة أيّا كان نوعها وأيّا كان مصدرها. السلطة يجب دائما أن تكون عادلة، وبهذا المعنى فإن شرعية الممارسة السياسية تختلط بمفهوم العدالة، وهنا تبرز بوضوح الفوارق الجوهرية بين العدالة فى المفهوم الأفلاطونى والعدالة الإسلامية: إن العدالة كما نستطيع أن نستشف خصائصها من الجمهورية هى تمكين المواهب الفردية من الإيناع، ولكنها فى التقاليد الإسلامية هى تمكين للمثالية التى أقامها القرآن من التحقق.

٥ ـ العدالة بمعنى الحياد وعدم التحيز وحسن التقييم، هى شرط من شروط الولاية أو الإمامة. سبق أن رأينا كلمات الماوردى صريحة وواضحة[٦٤]. ونلاحظ هنا أن حسن التقييم ـ أى الاعتدال أو الاتزان ـ هو بدوره مفهوم قاصر على مقومات العدالة فى التراث الإسلامى.

٦ ـ كذلك فإن الفكر السياسى الإسلامى عندما يريد أن يتحدث عن النظام السياسى المثالى يصفه ويعبر عنه بكلمة «السياسة العادلة».

٧ ـ والخلاصة أن الحضارة الإسلامية لم تنظر إلى العدالة فقط بوصفها حقيقة ماكروكوزمية (كلية) تميز النظام بل حقيقة ميكروكوزمية (جزئية) تفرض وجودها على السلوك الفردى، سلوك الحاكم وكذلك سلوك المحكوم. وهى بهذا الخصوص لا تقتصر على أن تؤصل هذا الالتزام فى علاقة الدولة الإسلامية برغم أنها عقيدية بغير المسلم بل وبالعدو حتى ولو كان غير مسلم، بل وألزمت المواطن أن يحترم هذا المبدأ أيضا فى علاقته بغير المسلم[٦٥].

أين هذا التصور الإسلامى من حقائق العصر الذى نعيشه؟ لو عدنا إلى لغة الربع الأخير من القرن العشرين للاحظنا ظاهرتين كل منهما تكمل الأخرى: إفلاس مبدإ الحرية، وطغيان مبدإ العدالة. لم تعد الحرية محور القيم السياسية بل انتقلت أو فى طريقها إلى المرتبة التابعة حتى فى المجتمعات الغربية. إفلاس النظم التقليدية الأوروپية خير تعبير عن ذلك. كذلك فإن الفلسفة الشيوعية بإطلاقاتها المعروفة حول المساواة أثبتت أنها خيالية تجافى الواقع، وأنها لغة رومانسية لا تستطيع أن تشكل مفاهيمها السياسية بلغة القرن العشرين. إن الواقع الاقتصادى لم يعد يستطيع أن يتصور المساواة

السياسية بطبيعتها مفهوم مجرد من خلال مبدإ العدالة . المبدأ السياسى بالنظم اليمينية كمثالية لخلق قنطرة بين التصورات المتعارضة بل والمتناقضة، والتى تدعم من حقيقة العالمية والإنسانية التى تسيطر على التطورات المعاصرة، هو مبدأ العدالة[٦٦]، العدالة فى أوسع معانيها وفى أنقى صورها وفى مختلف جزئياتها، لم تعد العدالة حقيقة واحدة، بل أضحت متعددة: عدالة سياسية بمعنى المساواة، اجتماعية حيث تفرض فى أثناء التفرقة بين الطبقات، اقتصادية حيث الحد الأدنى للكفاف الاقتصادى التزام يجب أن تنحنى إزاءه سلطة الدولة إلى جانب النظامية أمام سلطة القضاء . العدالة تعنى تمكين المواطن من حماية آدميته حيث الحد الأدنى للكفاف الاقتصادى محور التعامل السياسى، وتمكين الجماعات وأيضا الأقليات من احترام وجودها الذاتى بالتعبير عن مصالحها الطائفية بما يفرضه ذلك من ممارسات خاصة بمسالكه المتعددة. العدالة الاجتماعية عبر العدالة السياسية وبوصفها منطلقا للعدالة الاقتصادية: صور متعددة تتفاعل فى لغة جديدة لتقدم تصوراً سياسيّا لا نزال نعيش أول مراحله[٦٧].

ألم تكن الحضارة الإسلامية بهذا المعنى، وعلى بعد أكثر من عشرة قرون، أكثر قدرة على فهم حقيقة التطور السياسى من حضارة عصر النهضة التى ألقت بقيم العدالة جانبا بوصفها قيما عليا تسيطر على النظام للقيم السياسية؟

ونظرا للأهمية البالغة التى يشغلها مبدأ العدالة فى نظرية القيم السياسية الإسلامية وللدور المحورى الذى تلعبه، فإننا سنتطرق إليها بمزيد من التفصيل والإيضاح فى مبحث خاص بها .

• العدالة:

صعوبات التعريف بمبدإ العدالة:

التمييز بين العدالة النظامية والعدالة الوظيفية

كلمة «العدالة» اصطلاح ساد الفقه السياسى فى مختلف مراحله . «أفلاطون» يجعل مؤلفه السياسى «الجمهورية» حديثا يدور فقط حول المفهوم، «شيشرون» يكرر التقاليد الأفلاطونية وعن طريقه تأتى الحضارة الكاثوليكية فى الغرب لتجعل من هذا المبدإ الأصيل منطلقا لها . كذلك الحضارة الإسلامية ترفع مبدأ العدالة فتجعل منه المحور الذى يسيطر على جميع أبعاد الحركة والذى يتحكم فى جميع أبعاد التطور . وعقب

ذلك بأكثر من عشرة قرون تأتى الثورة الفرنسية فتعلن أن العدالة هى الأصل وهى الجوهر فى كل حركة سياسية. إن العدالة هى محور الحرية. والإخاء هو منطلق مفهوم العدالة، والمساواة السياسية ليست إلا تأكيدًا لمفهوم العدالة. ومعنى ذلك أن المفهوم لا يزال غامضا. والتعريف به حتى هذه اللحظة يمثل إحدى المهام الصعبة التى لم يستطع أن يواجهها الفقه السياسى بصراحة ووضوح حتى إن العالم الأشهر «كلسن» عندما أصدر مؤلفه الضخم بعنوان «العدالة»، وعقب مناقشة فكرية عميقة استغرقت منه معاناة كثيرة الأبعاد انتهى بأن يُعرّف المفهوم بأن: «العدالة هى عدالة السلام. عدالة الحرية. عدالة الديمقراطية»، أو بعبارة أخرى جعل العدالة مرآة للمفاهيم الأخرى تعكس المبدأ، ولكنها لا تملك الذاتية المستقلة؛ أليس هذا تعبيرا عن الإخفاق الفكرى؟

مما لا شك فيه أن هناك صعوبات معينة فى مواجهة التعريف بمبدإ العدالة، التحديد بهذه المحتويات يجعلها على وعى حقيقى بأبعاد الدراسة. وليس أدل على صحة هذه الملاحظة من أن الموسوعة المشهورة بعنوان «السياسة» التى أصدرتها مجموعة العلماء الفرنسيين منذ عدة أعوام لم تتردد فى تعريفاتها من أن تستبعد كلمة «العدالة» هل هذا لأنها لا تعرف المفهوم؟ أم لأنها وجدت المفهوم أكثر غموضا من أن يخضع لتعريف واضح ومحدد؟

فلنبدأ بذكر تلك الصعوبات؛ حتى نستطيع من خلال معالجتها أن تقدم تعريفنا لمفهوم العدالة.

أول هذه الصعوبات هو طبيعة المفهوم كمبدإ تابع. إن معنى تبعية العدالة أنها لا بد أن تشكل المفهوم الآخر الأصيل الذى يخلق قناة الاتصال بين القيم الجماعية والقيمة الفردية.. وهكذا تصير العدالة عدالة سياسية حيث محور وقناة الاتصال هو مفهوم الحرية، ولكنها تصير عدالة اقتصادية مغلفة بالمفاهيم والعناصر المادية حيث قناة الاتصال ومحور الترابط بين القيم الجماعية والقيم الفردية. مبدأ المساواة هذا التنوع لا بد بدوره أن يفرض تعددا فى المفاهيم المرتبطة بمبدأ العدالة نفسه.

ثم هناك إلى جانب ذلك صعوبة أخرى أكثر أهمية وهى تعدد صور العدالة. فإذا عدنا إلى الفقه السياسى وجدنا أن العدالة وبرغم عدم التعريف الواضح بمفهومها فإنها تقدم من خلال نماذج لا حصر لها. فهناك أولا ما يُسمى بـ «العدالة الأخلاقية» ـ أى

تلك التى تنبع من القواعد أو المثالية الأخلاقية. والبعض يتحدث عن العدالة القانونية بمعنى احترام القانون القائم والنافذ على الجميع دون استثناء - أى التطابق بين القانون القائم شكلا والقانون المطبق فعلا، وهذا يجعل مبدأ العدالة يختلط بمبدإ المساواة. ثم يأتى مفهوم العدالة الإدارية ليحدثنا عن أنه من حق المواطن أن يستمع إلى شكواه من جانب السلطات الحاكمة وحقه فى مناقشة هذه السلطات فيما تتخذه من إجراءات. صورة أخرى من العدالة تُوصف بأنها جنائية، ويقصد بذلك تلك المجموعة من الضمانات التى يجب أن تحيط المتهم أثناء محاكمته وابتداء من لحظة توجيه الاتهام إليه حتى صدور الحكم بشأنه بالإدانة أو بالبراءة. وهكذا تصير العدالة الجنائية مرتبطة بمجموع الحقوق الفردية التى يجب أن يحترمها النظام فى مواجهة المواطن من حيث علاقته بالسلطة الجزائية. ثم يأتى مفهوم آخر ويرتبط بالثورات والانقلابات يعلن عما يُسمى بـ «العدالة السياسية». وهنا نجد المفهوم يرتبط لا بحقوق المواطن فى الثقة والطمأنينة بل لتسويغ الخروج على القواعد القانونية والنظامية من حيث احترام الحقوق المكتسبة. العدالة السياسية تصير منطلقا لربط مفهوم العدالة بحق الجماعة فى أن تبدأ إجراءات تخالف المبادئ القانونية المتداولة لتسويغ حق الجماعة فى تأكيد مثاليتها السياسية.

كل هذا ليس إلا تعبيرا عن الخلط والتشويه فى تأصيل مفهوم العدالة ووظيفته فى نطاق الحركة السياسية، وبصفة عامة فى إطار النظام الكامل للقيم الفردية. إذا أردنا أن نقدم صورة واضحة للعدالة بوصفها مبدأ يحدد ديناميكية التطور السياسى كان علينا أن نميز بين بعدين كلٌ منهما يختلف اختلافًا جوهريًا عن الآخر.

أولاً: العدالة وظيفة بمعنى أن العدالة تصير أحد الأهداف أو المهام التى تسعى الجماعة السياسية إلى تحقيقها وبحيث تمثل هدفًا ثابتًا للنظام السياسى.

ثانيًا: ثم العدالة نظام بمعنى أنها تتكون من مجموعة إجراءات وضمانات ومؤسسات تتفاعل فيما بينها؛ لتشكل ذلك المرفق العام الذى عبّر عنه «مونتسكيو» بتعبير «السلطة القضائية» والتى تمثل إحدى الدعائم الثابتة لكل نظام قانونى. ولكن هل العدالة الوظيفية تنفصل وتستقل استقلالا كاملا عن العدالة النظامية؟

مثل هذا التصور الكامن فى التساؤل السابق يعنى مغالطة. إن الوظيفة هى إحدى المهام التى يجب على الدولة أن تؤديها، والنظام هو الأدوات التى تسمح بأن تحقق تلك

الوظيفة . . ومن ثم فإن الوظيفة تمثل المثالية والنظام يمثل الواقعية . ولكن كما أن الوظيفة لا بد أن تتحكم فى النظام؛ لأنه تصوير لها، فكذلك النظام لا بد أن يؤثر فى الوظيفة؛ لأنه تعبير عنها .

فلنتابع من هذا المنطلق تحليل مفهوم العدالة ابتداء مما أسميناه «العدالة النظامية» .

التمييز بين تنظيم العدالة كمرفق عام والتعامل مع مرفق العدالة

يقصد بـ «العدالة النظامية» تلك المجموعة من القواعد والنصوص التى تحكم النظام القضائى بحيث يكون أداة لتمكين مرفق العدالة .

بهذا المعنى نستطيع أن نحدد نتائج معينة :

١ ـ العدالة ليست فقط مبدأ بل هى أيضا مرفق عام .

٢ ـ القضاء هو أداة الدولة فى تسيير مرفق العدالة .

٣ ـ العدالة مرفق وبرغم ارتباطها بالنظام القضائى فإنها أكثر اتساعا من مفهوم الوظيفة القضائية .

٤ ـ العدالة النظامية مقيدة بتلك القواعد القانونية السائدة والنافذة التى تتحكم لا فقط فى الأداة القضائية بل وفى كل تنظيم قانونى يرتبط بوظيفة العدالة .

وهكذا نجد أن تلك القواعد المرتبطة بمبدإ العدالة النظامية تتوزع حول مجموعتين :

الأولى : تدور حول تنظيم العدالة كمرفق عام .

الثانية : تنبع من مفهوم تنظيم العلاقة بين المواطن والدولة بخصوص التعامل مع مرفق العدالة .

قواعد تنظيم العدالة كمرفق عام

العدالة مرفق عام يجب أن يخضع فى تنظيمه لقواعد أربع كل منها تعبر عن أحد المكتسبات الحقيقية التى استطاع الفرد فى صراعه التاريخى أن يحققها :

أولاً : القاعدة الإجرائية .

ثانيًا : قاعدة التعدد الدرجى والهرمى .

ثالثًا : قاعدة الاستقلال النظامى .

رابعًا : قاعدة الوحدة الجزائية .

القاعدة الأولى : تعنى أن القاضى لكى يستطيع أن يفصل فى الدعوى يجب أن يسبق ذلك مجموعة معينة من الإجراءات تتتابع بشكل معين ، وتخضع لقواعد معينة من حيث الزمان والمكان . هذه القواعد يتغلب عليها الطابع الشكلى ، ولكن الغاية منها أبعد من أن تكون إجراءات صورية ، إنها تسعى لتحقيق أهداف ثلاثة فى آن واحد :

١ ـ جدية الدعوى بمعنى رغبة المشرع فى أن يتحقق من أن المواطن لم يتقدم إلى القضاء طالبا الفصل فى خصومة إلا وقد سبق ذلك من جانب المواطن تفكير حقيقى بجدية ودون رعونة أساسه تقييم الموقف والشعور بأنه فى حاجة إلى تدخل ؛ لوضع حد لحالة الظلم التى يعانى منها . إن القضاء يعنى أساسا رغبة الفرد فى أن يقتنع بأنه على حق أو على باطل ، ولكن ذلك لا يمنع من أنه يجب أن نحمى المواطن أيضا من نفسه بألا يندفع فى طرح أى خصومة ولو من خلال تصورات خاطئة أو مندفعة على القضاء ؛ لأن هذا السلاح يصير ذا حدين فكما يستطيع أن يستخدمه أى مواطن فى أى لحظة من لحظات انفعاله فكذلك إن لم تحط هذه العملية بنوع من القيود فمن الممكن أن يخضع لتلك الاتهامات والادعاءات فى أى لحظة ومن أى شخص . . . ومن ثم فإن فكرة دفع رسوم معينة ممكن أن يفقدها المدعى تفرض على المواطن نوعا من التأنى وعدم الاندفاع قبل طرح الدعوة .

٢ ـ كذلك يجب حماية الغير من حسنى النية . . . الدعوى فى حقيقتها عملية بين طرفين ، ولكن يجب ألا تتخذ ذريعة أو وسيلة صورية للاعتداء على الآخرين الذين لم يشتركوا فى الدعوى طالما كانوا حسنى النية . . . ويفترض فى الفرد حُسن النية حتى يثبت عكس ذلك . فلو تصورنا شخصا رفع دعوى ملكية على آخر ، واستصدر حكما بالملكية لعقار معين لا يملكه أى منهما ؛ فإن هذا الحكم يعنى نوعا من التواطؤ ضد المالك الحقيقى ، ومن ثم وجدت إجراءات التسجيل وما يتصل بها من قواعد تسمح بالحماية ضد الدعوى الصورية أو ما فى حكمها .

٣ ـ كذلك يجب أن تتضمن تلك القواعد الإجرائية حماية مواطن من تعسف الدولة. إن الدولة أى السلطة من حيث الواقع مجموعة أفراد. وممارسة السلطة تفسد الطبيعة البشرية. ومن ثم علينا أن نتصور دائما قدرة السلطة على أن تتدخل بأسلوب أو بآخر لحماية من ينتمى إلى السلطة ضد من يناطح السلطة. القواعد الإجرائية بدورها تسمح بحماية المواطن ضد إساءة السلطة لاستخدام حقوقها وامتيازاتها. وهكذا ـ على سبيل المثال ـ لا تستطيع السلطة أن تطعن فى حكم قضائى إلا خلال فترة معينة إذا انقضت سقط حقها فى المناقشة.

القاعدة الثانية: وهى قاعدة التعدد الدرجى تقوم على أساس أن القاضى مهما بلغ من الحكمة والخبرة فهو إنسان ليس معصوما من الخطأ، وأن النظام السياسى يجب أن يفتح الباب لإمكانية إصلاح الخطإ. مقتضى هذه القاعدة أن الحكم القضائى لا يستطيع أن يكون نهائيًا عقب مناقشة الخصومة وسماع مختلف وجهات النظر مرة واحدة. يجب أن توجد أساليب تسمح بإعادة مناقشة الخصومة بعد الفصل فيها لأول مرة. إن القاضى عقب أن يفصل فى الخصومة يصير محاميها. ومن ثم يجب أن توجد درجة أخرى للتقاضى تسمح بتقييم وجهة نظر القاضى الذى فصل فى الخصومة لأول مرة. بطبيعة الحال لا يجوز أن نجعل هذا بابًا وسياسة لإطالة أمد التقاضى؛ لأن العدالة المتأخرة هى فى حكم الظلم، وهكذا يقوم النظام القضائى على أساس خلق توازن بين الحق فى مواجهة الخصومة من جديد، وضرورة عدم اتخاذ هذه المناقشة ذريعة لإطالة مراحل التقاضى. ومن ثم نجد:

١ ـ نظام التقاضى على درجتين: سواء سُميت الدرجة الأولى بـ «القضاء العادى»، والثانية بـ «استئناف» أو سُميت بغير ذلك من تسميات، فإن المبدأ الأساسى هو إمكانية مناقشة الحكم من خلال إعادة طرح الخصومة ولو على مستوى معين. إن ما يُسمى بـ «القضاء الثورى أو العسكرى» الذى يعنى عدم إمكانية طرح الخصومة ثانية، هو قضاء استثنائى مخالف لمبادئ العدالة النظامية فى معناها الحقيقى.

٢ ـ كذلك الجهة التى يجب أن تطرح أمامها الخصومة للمرة الثانية يجب أن تكون جهة قضائية. إن المراجعة أمام الحاكم العسكرى، أو رئيس الدولة، أو من مثّل السلطة الإدارية ليست نوعا من القضاء فى معناه النظامى. قد تُوصف هذه الإجراءات بأنها أدوات لتحقيق العدالة الوظيفية، لكنها لا تعبر عن العدالة النظامية.

٣ ـ وتأكيدا لهذا المبدإ فإن القضاء بصفة خاصة فى الدرجة الثانية يميل إلى أن يجعل القاضى متعدد الأشخاص؛ إذ إن تعدد القضاة، ثلاثة أو خمسة وقد يكون العدد أكثر من ذلك، مما يسمح بتقييد إمكانات الخطإ.

٤ ـ يعرف نظام التقاضى أيضا ما يُعرف بـ «التماس إعادة النظر» الذى يعنى أنه إذا لم يكن هناك نوع من أنواع المناقشة للحقوق فيصير من حق صاحب المصلحة أن يعيد طرح القضية أمام القاضى نفسه الذى أصدر الحكم. وهكذا فالحكم ضد غائب يسوِّغ إعادة طرح الخصومة، وكذلك إذا ظهرت أدلة جديدة فى ظروف معينة فإنها تسوِّغ بدورها تقديم التماس إعادة النظر الذى لا يعد فى ذاته درجة جديدة ضمن درجات التقاضى.

٥ ـ أضف إلى ذلك ما يُسمى بـ «قضاء المحكمة العليا» الذى فى حقيقته لا يعدو أن يكون قضاء متميزا، وظيفته تفسير القانون بحيث يخلق نوعا من الرقابة العليا والإشراف العام دون أن ينظر إليه على أنه درجة ثانية من درجات التقاضى فى المعنى السابق تحديده.

القاعدة الثالثة: والتى أسميناها بـ «قاعدة الاستقلال النظامى» تعنى أن السلطة القضائية يجب أن تملك استقلالا كاملا من حيث الحركة، بحيث إن القاضى يستطيع أن يُكوّن رأيه، وأن يعلن عن ذلك الرأى وهو مطمئن، لا على أن رأيه موضع الاحترام فحسب بل وعلى أنه لن يخضع لأى نوع من أنواع الإرهاب أو التهديد ولو بالتلميح من جانب أى سلطة أخرى من سلطات المجتمع السياسى. إن هذه القاعدة التى أضحت اليوم مستقرة فى الفقه السياسى والنظامى والدستورى تثير أكثر من مشكلة واحدة: كيف يمكن تحقيق هذا الاستقلال من حيث الواقع؟ وكيف يمكن تحقيق الاستقلال برغم أن السلطة القضائية ليست مجرد إصدار قرار، بل إنها تعنى أيضا تنفيذ ذلك القرار؟ ما قيمة قرار قضائى عام يُقدّر له أن ينتقل إلى حيز التنفيذ ولو بالأسلوب الإكراهى، بل إن طبيعة التعامل القضائى تفترض التعاون مع الإدارة؛ لأن هذه وحدها هى التى يجب أن تتولى تنفيذ الأمر القضائى؟

الواقع أن مشكلة العلاقة بين السلطة القضائية والسلطات الأخرى تثير الكثير من المشكلات فى التحليل السياسى التى لم تجد بعد إجابة واضحة: هل القضاء سلطة؟ وهل القاضى فى أدائه لوظيفة الفصل فى الخصومة يؤدى وظيفة سياسية؟ وإذا رفضت

السلطة الإدارية التنفيذية والتى هى فى حقيقة الأمر المحور النهائى لاحترام حكم القاضى أن تنفذ ذلك القرار، أو أن تتعاون مع السلطة القضائية بحسن نية فكيف يمكن الوصول إلى احترام الشرعية القانونية فى المجتمع السياسى؟ دون إمكانية الإجابة عن جميع هذه التساؤلات، وقد ذكرنا أن الفقه لا يزال يقف منها موقف التردد وعدم الوضوح، فإن هناك بعض الملاحظات الثابتة التى لا يمكن أن تكون موضع مناقشة.

أولاً: السلطة القضائية يجب أن تملك استقلالا كاملا، وهذا الاستقلال ليس لحماية السلطة القضائية، وإنما لحماية حقوق الفرد: إن تطبيق الشرعية القانونية هو أن تفسير القانون يجب أن يصدر عن سلطة مستقلة عن صنع القانون؛ بحيث لا يكون التفسير خاضعا لعوامل التحكم المرتبطة بالموقف الذى يرفع عنه صفة الحياد.

ثانيًا: كذلك علينا أن نتذكر أن القاعدة القانونية تملك ديناميكية من نوع معين. عندما ينظر إليها على أنها تعبير عن السلطة التشريعية فهى فى حقيقتها أداة من أدوات تنفيذ سياسة الدولة. ولكن التشريع عندما ينظر إليه على أنه تنظيم للعلاقات الفردية فهو فى حقيقته نوع من أنواع تحقيق التوازن النظامى فى داخل المجتمع السياسى. قد يبدو لأول وهلة أن هذين الهدفين وهاتين الوظيفتين غير متناقضتين، ولكن الواقع أن الخبرة أبقت إمكانية حدوث التناقض، وذلك عندما تصير الطبقة الحاكمة والطبقة التى تتولى التشريع ذات أهداف مستقلة ومتعارضة مع الأهداف القومية والجماعية.

ثالثًا: ولعل هذا يفسر لماذا راح البعض يتحدث عما أسماه حكومة القضاء بمعنى تمكين السلطة القضائية من أن تكون المحور النهائى لا فقط فى فض الخصومات الفردية، بل وكذلك فى فض الخلافات بين القوى والمنظمات السياسية؛ بحيث يصير وحده الممثل الحقيقى لصورة التعدد للنظام السياسى؟ هذا التصور للتقاليد الأمريكية التى ترتبط فى حقيقة الأمر بالطبيعة الفيدرالية للنظام السياسى الأمريكى؛ حيث تكون الدولة نتيجة اتفاق وإرادة تحكم بين قوى إقليمية متعددة، وحيث يكون محور السلطة نوعًا من التوازن بين تلك القوى، من الطبيعى أن تلك القوى قد تتمسك بالسيادة بمعنى القدرة على أن تقول الكلمة النهائية فى لحظات الخلاف. من ثم يصير من الطبيعى أن نلجأ إلى فكرة المحكمة الدستورية العليا بوصفها محورًا لتمكين ذلك الخلاف من أن يؤدى إلى التصدع العام لهيكل الدولة. المصدر الثانى يقودنا إلى التقاليد الفرنسية وعلى

وجه التحديد تقاليد الثورة الكبرى. سبق أن رأينا كيف جعل «سيسى» من مفهوم التميز بين السلطات التأسيسية والسلطات المؤسسة محور الشرعية القانونية. ولكن الواقع يعنى أن السلطة التأسيسية تنتهى وتستنفد وظيفتها عقب أن تضع النظام الأساسى للسلطة. أما السلطات المؤسسة فهى الدائمة والثابتة التى تحمى صفة الاستقرار والديمومة الجماعية. فكيف تتمكن السلطات التأسيسية برغم اختفائها من أن تطمئن على تعاليمها وأوامرها ذات القدسية المطلقة: «إن الدستور هو جسد من القوانين الإلزامية وإلا فلا معنى له، وإذا كان الدستور هو جسدا من القوانين فما لنا أن نتساءل: أين الحارس لذلك الجسد؟ أين السلطة التى تحمى ذلك التقنين؟ يجب أن نستطيع الإجابة: إن نسيان تلك الحقيقة لا يمكن تقبله، ولا يجوز أن ننظر إليه على أنه أقل أهمية مما يفرض الوضع فى الحياة المدنية، لماذا نقبل ذلك الوضع فى النظام السياسى؟ إن القوانين ـ مهما كانت طبيعتها ـ يجب أن تفترض إمكانية الخروج عليها مما يعنى الحاجة الحقيقية لفرض احترامها، والقوانين الدستورية ـ أكثر من أى قوانين أخرى ـ يجب أن تمكن من الحماية ضد الاعتداء عليها. إنها تُكوّن جسدا من القوانين الإلزامية التى يصير بخصوصها، تُمكن احترامها بدقة وعناية أمر لازم لا يجوز التغاضى عنه وقد قاد هذا التصور إلى الحديث عن مبدإ دستورية القانون، وما ارتبط به من حق القاضى فى التقاليد الفرنسية من مناقشة خروج القاعدة التشريعية عن القاعدة الدستورية وحقه ـ كما سوف نرى فيما بعد ـ فى استبعاد تلك القاعدة من التطبيق القانونى، وسواء كان مرد ذلك المفهوم الفكرة الفيدرالية للسلطة، أو السيادة القانونية للسلطات التأسيسية يتضمن فى حقيقة الأمر خلطا بين الوظيفة السياسية والوظيفة القانونية للسلطة القضائية. إن الأولى تدور حول قدرة السلطة القضائية على أن تمسك بيدها زمام الأمان فى تحقق التوازن بين السلطات السياسية، وسواء كانت السلطات نظر إليها نظرة أفقية ـ أى النظام الفيدرالى ـ أو نظرة رأسية ـ أى تقاليد الثورة الفرنسية ـ فهى دائما تدور حول تحقيق التوازن بين أدوات السلطة السياسية مع خلاف فى تحديد أبعاد إمكانية تحقيق ذلك التوازن هل هو هيكلى أم وظيفى أم كلاهما فى آن واحد؟ الوظيفة القانونية تدور فقط حول سلطة القاضى وواجبه فى آن واحد فى أن يعلن كلمة القانون. إن الأصول التاريخية لمفهوم الوظيفة القضائية هى وحدها التى تسمح بفهم الأبعاد الحقيقية لهذه الوظيفة.

١ ـ القاضى فى نطاق العلاقات الخاصة والعلاقات المدنية وظيفته أساسا أن يُقوِّم كلمة القانون، وكذلك فهمت الوظيفة القضائية فى الحضارات القديمة حيث كان رجل القضاء تتحدد مهمته بأن يعلن النص القانونى الواجب التطبيق فى الخصومة.

٢ ـ وهذا يعنى أن سلطة القاضى وواجبه لا يقفان عند حد اكتشاف القاعدة القانونية، بل عليه أن يبحث عن مصادر الفصل فى الخصومة خارج التشريع إن لم يوجد، بل وأن يصير من واجبه أن يخلق القاعدة القانونية إذا لم توجد لا فى التشريع أو العُرف بما يسمح بتحديد الالتزامات والحقوق المتعلقة بالعلاقة الاجتماعية موضع المناقشة.

٣ ـ وهنا تبرز أهمية جريمة نفى العدالة التى تدور حول عدم قدرة القاضى على أن يتهرب من تلك المسئولية بزعم عدم وجود القاعدة القانونية. إن عليه أن يفصل فى الخصومة أيّا كان معناها سواء رفض الادعاء أو بتبرئة المتهم، هذا التصور إنما ينبع من وظيفة القاضى وهى وظيفة قانونية بمعنى أن يقول حكم القانون فى مواجهة الأطراف المتنازعة بمعنى الصراعات الفردية المتعلقة بالحالات اليومية.

والخلاصة أن الوظيفة السياسية للقاضى ليست هى الوظيفة القانونية، ويجب أن يفصل بينهما فصلا واحدا، وألا يكون من منطلق الجمع بين الوظيفتين أى مسوِّغ للخلط بين المفهوم القانونى للسلطة القضائية والمفهوم السياسى لحكومة القضاء.

رابعًا: التميز بين الوظيفة القانونية والوظيفة السياسية يسمح بفهم طبيعة العمل القانونى فى علاقته السياسية التشريعية. إن العمل القانونى لا يعدو أن يكون نقل القاعدة من حيز الوجود المعنوى المجرد إلى التفاعل الحركى مع الحياة الاجتماعية. هذه العملية ـ كما سوف نرى فيما بعد ـ هى محور العمل القضائى ووظيفة مرفق العدالة. الأهداف التى تسعى إليها الأداة التشريعية من القاعدة القانونية ليست مما يدخل فى نطاق وظيفة مرفق العدالة. . . إن القاضى تتحدد وظيفته بأنه أمام مجموعة من القواعد الواضحة الصريحة عليه أن ينقلها إلى حيز الواقع والممارسة. تقييم تلك الأهداف التى تسعى إليها الدولة أو السلطة التشريعية ليست مما يدخل فى اختصاص الوظيفة. إن الوظيفة القضائية لمرفق العدالة تتحدد بمحورين: تمكين الأداة التشريعية بغض النظر عن احترام قراراتها، ثم تمكين المواطن بغض النظر عن أهداف النظام السياسى من احترام

القواعد القانونية المنظمة لموقفه وحالته فى مطلق حياته الاجتماعية واليومية، مقتضى هذا التصور أن السلطة السياسية عندما تريد أن تحقق صياغة من خلال الأداة التشريعية تعبر عن ذلك بقواعد قانونية محددة وواضحة، من حيث العناصر ومن حيث حالات التطبيق المختلفة. لا يستطيع التشريع أن يكتفى بصياغة مبادئ عامة مبهمة ويزعم بأن على القاضى أن ينفذها، ومن ثم فتشريع كذلك المعروف فى النظام النازى والذى يفرض على القاضى أن يُعد أى فعل حتى ولو لم ينص عليه القانون بما يهدد العقيدة النازية أو يخالف مفهوم ومقتضى الأمن السياسى للنظام السياسى فى النظام النازى جريمة يُعاقب عليها القانون. من قبيل ذلك القصور أيضا القانون السائد فى النظام الشيوعى أنه واجب على القاضى ألا يستمع ولا يقبل أى إثبات مما يتعارض مع مفهوم الماركسية السياسية. إن جميع هذه التصورات تخلط بين الوظيفة القانونية والوظيفة السياسية. ليست وظيفة القاضى فى فصل الخصوم سوى تعبير عن طبيعة العمل القانونى، وهى مستقلة استقلالا كاملا بكل ما له صلة بالأداة التشريعية فى معناها السياسى والأيديولوچى.

خامسًا: إن القاضى بهذا المعنى ليس فقط أداة تسمح بتحقيق التوازن القانونى دون التوازن السياسى، وإنما هو أيضا أداة تسمح بخلق الارتباط والتعانق بين القيم الفردية والقيم الجماعية. إنه ضمير الوعى الاجتماعى يعبر عن ذلك الضمير تارة بطريق مباشر، وتارة أخرى بطريق غير مباشر، وهو يظل دائما الحارس الأمين لتلك القيم الجماعية وعلى وجه التحديد لكيفية خلق الأنصار والتفاعل بين القيم الفردية كما سبق وحددناها والقيم الجماعية لقضايا التطور الديمقراطى كما أبرزناها.

كيف يمكن تحقيق الاستقلال النظامى؟

الأدوات كثيرة، والمسالك متباينة، والتقاليد متعددة وبرغم ذلك فعلينا أن نقف أمام بعض الخبرات فى دلالتها العامة ولو بالكثير من الإيجاز:

١ ـ القاضى لا يتبع ـ شكلا أو فعلا ـ أى سلطة من الوجهة النظامية سوى السلطة القضائية وهو لا يتبع السلطة التنفيذية بحيث لا يجوز لها أن تتدخل فى عمله حتى ولو بالتلميح، ولا يتبع السلطة التشريعية بحيث لا تتدخل فى سلطاته حتى ولو بالإشراف. إن الحادث المعروف عن حديث «نيكسون» فى أثناء محاكمة بعض المتهمين فى إحدى

الجرائم العنيفة فى صيف عام ١٩٧٠م يكشف بصراحة عن مدى إطلاق هذه القاعدة : لقد خرجت الصحافة الأمريكية تنعى على رئيس الدولة أنه وصف أحد المتهمين الذين نُسب إليهم قتل أسرة كاملة بأنه مجرم، تضمن مخالفة ومغالطة للقواعد الدستورية المتعلقة باحترام السلطة القضائية.

٢ ـ كذلك فإن القاضى لا يخضع لأى توجيه حتى من داخل السلطة القضائية ـ إن التنظيم التصاعدى للسلطة القضائية لا يعنى المحاسبة، وإنما يعنى الخلاف فى الرأى والتقييم وتمكين المواطن من أن ينتفع من ذلك الخلاف؛ لأنه أكثر مدعاة لتأكيد المفهوم الوظيفى لمرفق العدالة. وهكذا من حيث الواقع نجد أكثر من حالة واحدة وقف فيها قاضى أول درجة مصراً على رأيه حتى ضد محكمة النقض دون أن يعنى ذلك أى مسئولية. بل وأثبتت الخبرة التجريبية أنه ـ فى كثير من الأحيان ـ يكون قاضى أول درجة أكثر حساسية، وأكثر قدرة على التفاعل مع الواقع والتعبير عن ديناميكية الحياة القانونية والعدالة الاجتماعية من قضاة محكمة النقض والإبرام.

٣ ـ على أن المحور الحقيقى لكل ذلك هو عملية تعيين رجل السلطة القضائية، كيف يتم ذلك؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هى التى تحدد المحك العلمى من تمكين القاضى أو عدم تمكينه من الاستقلال، وهنا نجد أمامنا مسالك ثلاثة لخصائصه ومميزاته:

* التعيين عن طريق السلطة التنفيذية. . أسلوب يفترض علاقة التعاون بين السلطة التنفيذية والقضائية، ولكنه يعنى تدخلا من جانب السلطة التنفيذية؛ إذ يسمح لها من منطلق فكرة الاختيار بأن تفرض على السلطة القضائية نوعا معينا من الأعراف.

* التعيين عن طريق الانتخاب. . هذا الأسلوب الذى لا تزال تعرفه بعض النظم الغربية، وتعرفه أيضا النظم الشيوعية برغم أنه قد يضمن الاستقلال من حيث الفكر فإنه فى الواقع يفتح الباب أمام الفوضى الديماجوجية. إن اختيار القاضى لم يكن عملية اختيار لمن يمثل المجتمع السياسى أمام السلطة أو لمن يمارس الرقابة الشعبية، إنه يعنى اختياراً لرجل ينتمى إلى مهنة معينة ويرتبط بصلاحيات فنية معينة.

* ويأتى أسلوب آخر يدور حول أن عملية الاختيار إنما يجب أن تتم من جانب السلطة القضائية. ومعنى ذلك أن أولئك الذين يزاولون فعلا العمل القضائى هم الذين يختارون من يصلح لتلك المهنة أو من يصلح لأن يخلفهم فى الأسلوب والمواصفات.

هذا النظام الذى هو تعبير فى حقيقة الأمر عن مفهوم الاستقلال المهنى الذى يسمح للسلطة القضائية بالاستقلال والفاعلية، ويرتفع ذلك المفهوم إلى أقصاه عندما يخضع القاضى أيضا فى ترقيته وتنقلاته إلى سلطة ممثلى السلطة القضائية دون تمكين أى سلطة أخرى من التدخل أيضا فى تلك الإجراءات.

القاعدة الرابعة والأخيرة: تدور حول مفهوم الوحدة الجزائية. معنى ذلك أن مقتضى مبدإ العدالة أنه فى داخل المجتمع القانونى الواحد يجب ألا تتعدد الجزاءات وأن تختلف إزاء الموقف الواحد. بمعنى آخر أنه إزاء علاقة واحدة من حيث عناصرها وخصائصها فلا يجوز أن يختلف الجزاء. إن العدالة تقتضى المساواة، والمساواة تعنى أن المواقف المحددة فى عناصرها لا بد أن تؤدى إلى نتائج واحدة. وهكذا لا يجوز أن نجد فى داخل مجتمع واحد، أنه من الممكن إنهاء العلاقة الزوجية بإرادة الفرد المطلقة أمرا مشروعا بالنسبة لمواطن وغير مشروع بالنسبة لمواطن آخر. إن المجتمع السياسى الواحد يجب ألا يعرف سوى أنظمة قانونية واحدة. ويجب ألا تتناقض الحلول داخل المجتمع السياسى الواحد؛ لأن هذا لا يعنى فقط عدم التناسق والانسجام بل ويخالف مبدأ العدالة القانونية. هذا المبدأ ليس بالجديد فى التقاليد التشريعية، «ابن المقفع» دافع عنه فى رسالة الصحابة عندما توجه إلى الخليفة يطالبه بوضع حد للفوضى التشريعية؛ بسبب تعدد المذاهب الفقهية، ذلك التعدد الذى وصل إلى حد الحلول المتناقضة والمتعارضة حتى فى أدق المشكلات المرتبطة بنظام الأسرة، وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بظاهرة الطلاق. وقبل ذلك بعدة قرون أثار تلك المشكلة «تاسييت» فى خطابه أيضا لقيصر بخصوص ظاهرة متشابهة. هذا المبدأ هو الذى سيطر على فكرة تقنين القواعد القانونية فى أواخر القرن الثامن عشر؛ منعا للفوضى النظامية من خلال التعدد فى تفسير القواعد القانونية.

ستقتضى العدالة القانونية أن القاعدة يجب أن تكون محددة وواضحة وواحدة التحديد، يسمح بالمعرفة المسبقة بعناصر الموقف القانونى. أما الوضوح فهو الذى يُمكّن القاضى من الاستناد للقاعدة من دون تردد وفى ضوء إمكانات التفسير المتعارف عليها. الوحدة تسمح بالشعور بالانتماء إلى مفهوم واحد من العدالة الاجتماعية الذى لا يتعدد ولا يتنوع تبعا للعناصر المختلفة. التى لا علاقة لها بمفهوم العدالة الديناميكى اليومى

الجماعى، إن العدالة تربط مفهوم الشرعية من جانب بمفهوم الثقة والطمأنينة من جانب آخر، وكذا هذه العناصر الثلاثة تتفاعل معا كخلفية عامة مطلقة تسيطر على مرفق العدالة.

مرفق العدالة وتنظيم العلاقات القانونية فى ديناميكيات التعامل مع السلطة القضائية

العدالة بوصفها مرفقًا عامًا تخضع لمجموعتين من القواعد: مجموعة تدور حول تنظيمه، ومجموعة ترتبط بكيفية أداء المرفق لوظيفته. هذه القواعد تفرض مجموعة من التساؤلات بخصوص عمل القاضى: كيف يحكم القاضى؟ كيف يجب أن يصل إلى أداء وظيفته؟ هل معنى استقلال القاضى أنه لا توجد أى قواعد تحكم أداء تلك الوظيفة؟ أم أن القاضى وهو بشر يجب بدوره أن يخضع لقواعد معينة؟ بعبارة أخرى: هل عملية التقنين تدور حول تنظيم العلاقات الفردية؟ أم أنها أيضا تنظيم العلاقة بين الفرد والسلطة القضائية؟

إن العدالة بوصفها مرفقًا، هى أساس كيفية تطبيق القانون. كيف يجب تطبيق القانون؟ «العدالة» هنا تصير مرادفا لكلمة «المساواة». يجب أن يكون تطبيق القانون استنادا إلى قاعدة واحدة حتى ولو كانت ظالمة. إن المساواة فى الظلم هى العدل، والتفرقة فى العدل هى الظلم. وما يعنى المواطن أنه من منطلق مفهوم العدالة إزاء الحقيقة النظامية أنها ليست مثالية النظام السياسى، وليست المبادئ السياسية وإنما هى أساسا المساواة فى تطبيق القاعدة القانونية. ومن ثم لا يصير المباح جريمة والمحظور مباحا تبعا للذات أو للفرد، وإنما تعبير عن قاعدة مبالغة وحقيقة عامة لا تعرف الاستثناء. إن المساواة السياسية هى العدالة القانونية. والعدالة القانونية هى المساواة قانونا، وهكذا نجد أن المفاهيم تظل دائما تفصل بين الواقعية. ترى لماذا نفهم كيف أن العدالة تصير منطلقا متابعا للحرية؟ إن التى تعنى المشاركة بأوسع معانيها لا بد أن تفرض العدالة.

الإجابة عن هذا السؤال تفترض الانتقال من حيز التصور المجرد لمبدإ العدالة إلى نطاق الديناميات الواقعية لمفهوم عملية تطبيق القانون كمنطلق لتحقيق العدالة فى

معناها الوظيفى والقانونى فى آن واحد. العدالة تعنى من حيث الواقع المساواة أمام القانون؛ والمساواة أمام القانون تتضمن عنصرين: عنصراً شكليّا يعنى أن جميع المواقف الواحدة تفرض الجزاء الواحد. وعنصراً موضوعيّا يفرض أن تطبيق ذلك الجزاء فى المواقف الواحدة يتم بطريقة واحدة. كيفية تحقيق ذلك الهدف لا يمكن أن يتم إلا من خلال إطار أكثر اتساعا، وهو عملية استيعاب القاعدة القانونية فى الإطار الحركى لتنظيم العلاقة بين المواطن والسلطة. بعبارة أخرى: كيف يتم تطبيق القاعدة القضائية؟ وكيف نستطيع أن نضع تلك الضمانات التى تسمح بأن يكون تطبيق القاعدة من منطلق مفهوم المساواة الذى هو محور العدالة القانونية؟

هنا تبدو صعوبة المشكلة. لقد سبق أن رأينا أن منطلق العدالة القضائية هو حرية القاضى، والحرية تعنى التحكم، والحرية تفرض عدم القيود. ولكن من جانب آخر القاضى فرد قابل للخطإ أو قابل لأن يخضع للتأثير، فكيف نستطيع أن نجعل من عملية تطبيق القانون بما يسمح بتجنب هذه المخاطر؟ وألا يعنى ذلك خروجًا على مبدإ حرية القضاء واستقلاله؟ ذلك أن عملية التقاضى فى حقيقتها لا تعدو أن تكون إحلالا لضمير فردى مستقل، أى ضمير القاضى ثم الاطمئنان من جانب المتخاصمين إلى أنه لا يعبر إلا عن صفة الحياد والنزاهة ووضع السلطة الحاكمة فى منع الاضطراب من خلال إعطاء كل ذى حق حقه؟ هذه العملية لا يجوز أن تخضع لقواعد تصير نماذج متحجرة تمنع من الانطلاق فى السعى نحو المثالية الذى تستتر خلف مفهوم العدالة؟

هذه هى حقيقة المشكلة. التوفيق بين اعتبارات متعارضة لا يمكن أن يتم إلا من خلال التضحية ببعض النواحى فى سبيل حماية الأبعاد الأخرى. فهم الإجابة عن هذا السؤال يجعل منطلقه هذا التساؤل: كيف يتم تطبيق القاعدة القانونية؟

إن نقطة البداية فى تحليل الوظيفة القضائية من منطلق مفهوم العدالة هو الإجابة عن ذلك التساؤل: كيف يستطيع القاضى أن يؤدى وظيفته؟

إن الظاهرة القانونية ليست مجموعة قواعد مسيطرة أو مدونة، وإنما هى حقيقية وإذا كان المنطلق القانونى يقتصر على أن يعايش النصوص دون أن يتعدى ذلك؛ فإن الحل السياسى حتى فى نطاق العلاقات الخاصة يجب أن يسعى إلى دراسة ذلك القائم فعلا

من ذلك الذى يجب أن يكون، وأبرز نموذج لذلك تعبر عنه ظاهرة التجلى الحركى للظاهرة القانونية: كيف تترجم القاعدة القانونية، تلك القاعدة المدونة فى نص من النصوص - أى ذلك النص التشريعى الذى يمثل اليوم جوهر النظام القانونى إلى حقيقة قائمة تحكم العلاقة الفردية؟ بعبارة أخرى: كيف تستوعب القاعدة التشريعية فى ذلك النظام المتكامل من القيم الذى هو محور الوجود السياسى؟

لكى نستطيع فهم ذلك يجب تتبع المراحل الأربع التى تدور حولها الوظيفة القضائية.

أولاً: القاضى يبدأ أولا من صحة الوقائع. إن الخصومة مجموعة من الادعاءات، على القاضى أن يقوم بعملية تنقية لتلك الادعاءات؛ ليستطيع أن يخرج من خلال التصور الذاتى للإطار الوقائعى للخصومة.

ثانيًا: وإذا حدد الوقائع بأن يتقبل البعض ويرفض البعض، فعليه أن ينتقل إلى تكييف تلك الوقائع - أى أن يصف تلك الوقائع الوصف القانونى الذى يعبر عن طبيعتها كعلاقة نظامية.

ثالثًا: وعقب أن يصف الوقائع يستطيع أن يقوم بعملية الإسناد - أى استيعاب ذلك الهيكل. فى النظام الكلى المتكامل للقيم السياسية عملية الإسناد تعنى بعبارة أخرى إلحاق الخصومة بنص قانونى معين.

رابعًا: وعقب إلحاق الخصومة بالإطار الكامل للوجود النظامى، وعقب أن مكن تلك الوقائع من أن تستوعب من خلال المسارات القانونية فى الوجود النظامى، يتولى تحديد الجزاء - أى رد الفعل لذلك الجسد من الوقائع وقد تم إنجاز الصياغة القانونية.

وهذه المراحل الأربع كل منها تؤثر فى الأخرى، وبرغم أن مفهوم العدالة فى إطاره الشكلى يقف عند النتيجة النهائية، أى الجزاء الذى وحده يعبر عن مفهوم العدالة بمعنى المساواة القانونية، فإن الوصول إلى تلك المرحلة لا بد أن يسبقه فهم واضح للمراحل السابقة، وكيف أن أيّا منها تستطيع أن تتدخل فى تشويه مفاهيم العدالة؟

نتابع هذه المراحل بالترتيب السابق من منطلق أبعاد وظيفة العدالة القانونية.

المرحلة الأولى: تدور حول تمحيص الوقائع والادعاءات، كل دعوى تتضمن استناداً إلى مجموعة من الوقائع، المدعى بها ويزعم باستبداد حقه من وجودها والخصم يرفضها، أو على الأقل ينفى العلاقة بينها وبين الحقوق، هذه العملية لا بد أن يبدأ بها القاضى: التحقق من صحة الوقائع سواء فى حدوثها، سواء فى نسبتها، سواء فى نتائجها. القاضى طرف ثالث فى الخصومة، ومن ثم ليستطيع أن يخلق التصور لا بد أن يصل إلى الاقتناع، والاقتناع يعنى **أولاً** حدود القاضى فى الحركة. **وثانيًا** حدود دلالة ما يقدمه كلا الطرفين فى تكوين اقتناع القاضى بخصوص ذلك التصور. كلتا المشكلتين تمثلان جوهر ما يُسمى بـ «نظرية الإثبات».

المرحلة الثانية: تعنى ـ وقد تحددت الوقائع وتحدد من خلالها التصور ـ ذلك الشعور للوصف القانونى أى تكييف طبيعة العلاقة المستترة خلف تلك الوقائع. هذه العملية التى قد تبدو لأول وهلة عملية ثانوية محدودة من حيث الآثار، فى الواقع هى جوهر الوظيفة المهنية لمرفق القضاء. الاقتناع بصحة الحقيقة لا يختلف بخصوصه من حيث طبيعة القاضى. إنها عملية إدراكية قد يكون مرفق العدالة أكثر تنظيما لهذه العملية وأكثر دقة فى بنائها، ولكن الطبيعة تظل واحدة. تكييف الوقائع أى نقل الوقائع من نطاق المناقشة الفردية ـ أى المصلحة الفردية ـ إلى نطاق التصور القانونى أو التصور التشريعى ـ أى التصور النظامى للمشكلة، يعنى حقائق متعددة ومتخصصة فى آن واحد.

* يعنى خلق العلاقة بين الوقائع والهيكل القانونى، أى هيكل التنظيم النافذ للعلاقات الاجتماعية.

* يعنى أيضا إخفاء منطق النظام القانونى على العلاقات الاجتماعية وعلى وجه التحديد على العلاقة موضع المناقشة.

* يعنى الربط الدينامىّ بين العلاقة موضع المناقشة، والجوهر الذى ينبع من النظام القانونى؛ أن نفهم هذه النتائج المتعددة فعلينا أن نفهم أن النظام القانونى ومجموعة من القواعد تتمركز حول وحدة عامة تمثل النظام الكلى القيم، ولكنها تتنوع أيضا داخل ذلك النظام حول محاور متعددة للتنظيم القانونى أساسها وحدة التنظيم، التى يسعى إلى تحديد عناصرها وهيكلها النظام القانونى، الهيكل القانونى تربطه فى صورة مجردة العلاقة العامة التى أسميناها بـ «نظام القيم»، ولكن برغم ذلك فإن هذه القواعد المختلفة

والمتعددة تربطها بالداخل رابطة أخرى نسبية ليست مجرد المفهوم العام للقيم وإنما تدور حول العلاقة موضع التنظيم . هذه العلاقة تسمح بوحدة جزئية سواء بين تلك القواعد المختلفة ، أو بين تلك القواعد والإطار الكلى للقيم السياسية . فمثلا نظام الأسرة يتكون من مجموعة كثيرة من القواعد التى تدور حول تنظيم العلاقة الثنائية المستقرة بين الرجل والمرأة بنتائجها . . نظام الأسرة بهذا المعنى لا يندرج فى الإطار الكامل للهيكل القانونى ويعبر عن النظام الكامل للقيم السياسية . نظام الإدارة يكون وحدة مستقلة برغم اندماجها فى الإطار النظامى للوجود السياسى . هذه العلاقة تصاعدية دائمة بمعنى أن كل نظام يتكوّن من الكثير من الأنظمة ، وكل من هذه الأنظمة يملك منطلقه الذاتى . فضلا عن انتمائه للنظام الآخر والأكثر اتساعا من منطلقين : وحدة العلاقة من جانب ، أو الموقف موضع التنظيم بعبارة أخرى ثم وحدة النظام الكلى المتكامل للقيم السياسية : علاقة موضوعية وعلاقة معنوية . نظام الأسرة ـ على سبيل المثال ـ يتكوّن من مجموعة كثيرة من القواعد تدور حول علاقات متباينة تمثل نظم فرعية : نظام الزواج ، نظام البنوة ، نظام الإرث ، نظام الطلاق ، نظام النفقة ـ على سبيل المثال . هذه المداخلة ، معنوية أو موضوعية تسمح بخلق الترابط الهيكلى ، ولكنها تؤدى وظيفة أخرى أكثر أهمية . وهنا يبرز مرة ثانية أهمية نظام القيم حتى فى أدق نواحى الحياة اليومية . نقصد بذلك سد النقص الذى قد يعانى منه التشريع والذى لا بد أن يواجهه القاضى فى أثناء رفض الخصومة .

وهكذا يتعين على القاضى لاكتشاف القاعدة أن يبدأ فيحدد طبيعة علاقة موضع المناقشة ، أى أن يكيف هذه الوقائع ليربط بين الواقعة والنظام أولا ، وأن يربط بين كل من الواقعة والنظام والقيم . ثانيا : نقل الواقعة إلى أحد النظم التى يتكون منها الهيكل القانونى . ما يُسمى بـ «عملية التكييف القانونى» هى عملية سابقة ومعدة لاكتشاف النص القانونى أو خلق النص القانونى إن لم يوجد . على أن الذى يعنينا على وجه الخصوص أن نتذكر أن عملية التكييف تعنى فى حقيقة الأمر عملية ربط مستترة لأبعاد ثلاثة للحركة : العلاقات الفردية ، النظام القانونى ، نظام القيم السياسية .

المرحلة الثالثة : تأتى عقب ذلك عملية تحديد النص القانونى الذى يحكم الخصومة ويقصد بذلك تحديد المادة والتشريع الذى يجب أن يطبق للفصل فى الخصومة .

مما سبق وذكرنا نستطيع أن نميز بين مواقف ثلاثة قد يجد القاضى نفسه أمام :

١ ـ قاعدة قانونية واضحة محددة لا تحتمل المناقشة أو التأويل : تحدد خصائص الموقف ، وتحدد الجزاء الذى يحكم ذلك الموقف .

٢ ـ وقد يجابه القاضى قاعدة غامضة فى أحد عناصرها أو فى نتائجها الجزائية الغموض يفرض على القاضى التفسير ، والتفسير يعنى التحكم .

٣ ـ وقد يكون النظام القانونى قد غفل عن تقديم تصور يحكم الخصومة موضع المناقشة . عدم وجود القاعدة ، تشريعية أو عرفية ، يعنى أن على القاضى أن يخرج الأحكام وقد تخلق القاعدة . . هنا وظيفته ليست تفسير مدلول القاعدة أو أحد عناصرها ، وإنما خلق القاعدة بحيث يمكن القول إن القضاء يصير مصدراً من مصادر التشريع بالمعنى الموضعى ، أى تنظيم العلاقات الاجتماعية .

المرحلة الرابعة : إذا كان القاضى يجد سلطاته مقيدة فى بعض النماذج السابقة ، وعلى وجه التحديد عندما تكون القاعدة القانونية واضحة صريحة بحيث لا يمكن إزاءها إلا أن ينحنى مهما كانت ظالمة أو غير متجانسة مع طبيعة التطور الاجتماعى ، فعلى العكس فى المرحلة الرابعة قد اتسعت سلطته عليها . نقصد بذلك مرحلة تقييم الوقائع وتحديد الجزاء . . إن القاضى حتى المرحلة السابقة لم يفصل بعد فى الخصومة بطريقة مباشرة ، ولا يحقق ليقتنع أو ليخلق الإدراك الذاتى ، ثم هو يحلل ليكيف أو ليخلق الإدراك القانونى ، ثم هو يتحرى ليحذر النص الواجب التطبيق ليخلق الإدراك الحركى . إدراك ذاتى ، وإدراك قانونى وإدراك حركى مقدمة للانتقال للحركة بمعناها الضيق ، أى الإعلان عن الجزاء . بعبارة أخرى عقب تقييم الواقعة ، عليه أن يقدر الجزاء بمعنى الفصل فى الخصومة من خلال الحكم على الخطإ والحكم لصالح الحق ، سواء كان هذا الجزاء فى شكل عقوبة جنائية أو فى صورة تعويض مدنى أو مجرد رفض الدعوى لمن يدعى فى الحق المدنى أو الجنائى . بهذا الخصوص نلحظ أن سلطات القاضى تميل إلى أن تكون واسعة لا يد عليها ، وإن وجدت بعض القيود فهى نسبية تعطى السلطة القضائية حرية معينة فى الحركة فيما يتعلق بالخصومة . حدود التعويض لا يقيدها إلا التقدير الذاتى للسلطة القضائية فى نطاق الجزاء الجنائى ، وبرغم أن المشرع تعود أن يحدد حدّاً أقصى وحدّاً أدنى للعقوبة ؛ فإن التشريعات المعاصرة تعرف ما يُسمى بـ «الظروف

المشددة» و«الظروف المخففة». وهكذا سلطة القضاة أيضا فى النظام الجنائى تكاد تكون لا حدود لها، إلى جوار اتساع المسافة بين الحد الأدنى للعقوبة والحد الأعلى، حيث عن واقعة معينة قد يكون الحد الأدنى مجرد الحبس لمدة أسبوع؛ فإذا به فى الحد الأقصى يرتفع إلى السجن مدة خمسة عشر عاما. فإن الظروف المخففة تسمح حتى بإيقاف تنفيذ الحكم. والظروف المشددة تسمح بالانتقال من السجن إلى الأشغال الشاقة. وهكذا تصير سلطة القاضى أيضا من حيث الواقع متسعة لا حدود لها.

نظرية الإثبات وأبعادها السياسية

قد يبدو لأول وهلة أن فكرة الإثبات أمام القضاء لا صلة لها بمفهوم العدالة، أليس الإثبات يعنى تقديم الأدلة التى تقنع الحقيقة؟ وهل الحقيقة تتعدد؟ ولماذا يجب أن تخضع الحقيقة تصويرا أو الإقناع بها أمام القضاء لمفاهيم مختلفة ومستقلة عن إثبات الحقيقة أمام السلطة القضائية؟ أليس الإثبات هو نوعًا من المنطق المجرد الذى يستقل عن المكان والموضوع؟ فلماذا نخضعه إذن لنسبية معينة أساسها التمييز والتمييز بين الإثبات القضائى والإثبات غير القضائى.

هذه التساؤلات جميعها صحيحة. برغم ذلك فإن التقاليد التاريخية أخضعت عملية الإثبات وديناميات التعامل أمام السلطة القضائية لقواعد متميزة، فإنه ابتداء من الثورة الفرنسية كانت عملية الإثبات أمام القضاء مجموعة قواعد تسمح بتحقيق التوازن بين مبدأى الحرية والعدالة؛ بحيث نستطيع القول إن الثورة الفرنسية قامت على أساس التنافس بين الحرية من جانب، والعدالة من جانب آخر كمحور لتنظيم ديناميات الإثبات القضائى.

لو تركنا مبدأ العدالة يسيطر على نظرية الإثبات لكان ذلك يعنى نتائج معينة:

أولاً: أن القاضى لا يتقيد بأى نوع من أنواع الإثبات، ولا بأى دليل من أدلة الإثبات، ولا بأى إجراءات مرتبطة بعملية الإثبات. إن القاضى وظيفته فقط أن يبحث عن الحقيقة، والكشف عن الحقيقة يجب ألا يقيده أى إجراء، والحقيقة واحدة لا تتجزأ ولا تتعدد.

ثانيًا : البحث عن الحقيقة يفرض الإيجابية ، ومعنى ذلك أن القاضى يجب أن يتخذ موقفًا حركيّا أساسه أن يدير الدعوى ، وأن يوجه صاحب المصلحة إن لزم الأمر ؛ ذلك لأنه لا يبحث إلا عن الحقيقة التى هى محور العدالة .

ثالثًا : البحث عن الحقيقة بإيجابية القاضى تعنى جميعها ، وعدم إخضاع القاضى لقيود شكلية سواء فى نتيجة الدليل ، أو فى تقييمه للواقعة ، بل ويستطيع إن لزم الأمر أن يحكم استنادا إلى معلوماته الشخصية .

مبدأ العدالة بهذا المعنى يصير قيدًا على مفهوم الحرية . أو بعبارة أكثر دقة يسمح للقاضى بالتحكم . هكذا فهم مشرعو الثورة الفرنسية التناقض بين العدالة والحرية . تقاليد الثورة الفرنسية نظرت إلى القاضى على أنه ممثل للسلطة السياسية ، أو على الأقل على أن السلطات القضائية هى نوع من السلطات العامة التى ينظر إليها بعدم ثقة ، مغلفة بعنصر التشاؤم . ومن ثم يجب تكبيلها بالقيود ، وكلما ازدادت هذه القيود كان ذلك أدعى لمصلحة الفرد ؛ لأنه أكثر مدعاة للطمأنينة على حريته . أليست السلطة القضائية هى إحدى السلطات الثلاث؟ وأليست مظهرا من مظاهر التعبير عن السلطة السياسية؟ وأليست السلطة السياسية فى صراع دائم مع الحريات الفردية؟ تكبيل السلطة القضائية بالقيود ، وقواعد واضحة وصريحة فى تقييم الواقع ، وإعطاء وزن معين لكل دليل من أدلة الإثبات لا بد أن يكون من مصلحة المتخاصمين . أليست المساواة فى الظلم عدل؟ ثم يأتى ويكمل ذلك المبدأ الآخر الذى رأيناه ينبع من خلال المفاهيم الفردية السياسية والذى أساسه أن صراع المصالح هو وحده الذى يحقق التوازن وبالتالى يحمى الحريات ، فكل هذا المفهوم من نطاق ديناميات التعامل القضائى يوجب على القاضى ألا يتدخل فى سير الدعوى وأن يترك كلا الطرفين يتصارعان فى مبارزة كلامية أساسها أن كل طرف أكثر قدرة على فهم مصالحه وحقوقه ، ومعنى ذلك أنه لا يوضع حد لتدخل إيجابى من جانب السلطة القضائية .

مبدأ حرية الإثبات والتقاليد المعاصرة فى إدارة مرفق العدالة

مرفق العدالة هو البحث عن الحقيقة ، والحقيقة لا تعنى إلا أمرا واحدا : ذلك الذى حدث فعلا دون أى تقييد بدليل معين ، ودون أى تقييد بدلالة معينة لدليل معين . إن

العدالة الحقيقية يجب أن تقوم على مبدإ الحرية فى معناه الحقيقى، والحرية هنا هى حرية الإثبات وليست حرية المواطن، هى حرية القاضى وليست حرية المتخاصم، هى حرية البحث عن الحقيقة الموسعة معانيها.

مبدأ حرية الإثبات أضحى اليوم قاعدة أساسية للنظام القانونى المسيطر على مرفق العدالة تدور حول عناصر ثلاثة:

١- «حرية الحركة ـ Freedom of action».

٢- «حرية الإعلان ـ Freedom of information».

٣- «حرية التقدير ـ Freedom of appreciation».

معنى «حرية الحركة» أن القاضى لا يتقيد بأى إجراء ولا بأى شكل، لا من حيث الزمان ولا من حيث المكان. القيد الوحيد هو أنه يبحث عن الحقيقة. وحيث إننا وثقنا بعدالته فعلينا أن نترك القاضى يتحرك كما يشاء، حرية الإعلان هى المكمل الطبيعى لحرية الحركة؛ لأن معنى ذلك أن القاضى يبحث عن الحقيقة من خلال جميع الأدوات حتى ولو من خلال معلوماته الشخصية. حرية التقدير ليست جديدة فى التقاليد القانونية، وقد سبق أن رأينا ذلك من خلال الحديث عن المرحلة الرابعة من مراحل التعامل مع الدعوى والتى أسميناها «مرحلة الفصل فى الخصومة، أو تقييم الجزاء». على أن التقاليد المعاصرة تطلق حرية التقدير بحيث تكاد تجعل من القاضى المشرع الحقيقى فى خلق العلاقة بين الإطار القانونى وإطار الواقع ـ أى فى استيعاب العلاقة الاجتماعية الذاتية موضع المناقشة فى الإطار النظامى الموضوعى الذى يتولى القاضى تطبيقه.

هذه المبادئ الثلاثة التى تُكوّن جوهر مفهوم حرية الإثبات أثبتت أن نتائج جديدة ترتبت عليها نظم جديدة أدخلت مفهومًا سياسيًا فى الوظيفة القضائية تجلت هذه الحقيقة فى مبدإ حرية الإثبات نفسه. ومعنى ذلك أن القاضى عقب أن خضع لمفهوم الثورة الفرنسية الذى أساسه تضييق سلطاته إلى أقصى حد، إذا بالنظرية الحديثة تقوم على أساس توسيع سلطات القاضى، وإطلاق تلك السلطات فى جميع معانيها، تقديرًا للوقائع بحيث من الأدلة تقييم للأدلة، تحليل للعلاقة بين تلك الأدلة. إنه سوف تتسع تلك السلطات بحيث يصير من حق القاضى أن يرفض القانون الصادر من السلطة

التشريعية، سلطات القاضى تعبير بهذا المعنى عن البحث الحقيقى لحماية الحرية الفردية، إذ يكمل ذلك مبدأ مناقشة الأدلة الجديدة. ثم يأتى مبدأ الحقوق المكتسبة فيكمل هذا الإطار العام للتطور من ناحية أخرى. ذلك أن الحق المكتسب يعنى الاستقرار، والاستقرار هو محور العدالة الاجتماعية فى آن واحد. مبدأ الحقوق المكتسبة يعنى أن على القاضى إزاء الأوضاع الثابتة المستقرة طبقا لنص القانون أن يحميها؛ لأن هذا الاستقرار قد سمح بأن يزيل التشويه الذى ارتبط بأصل الموقف ومصدره.

العدالة الوظيفية: تحليل مفهوم العدالة

العرض السابق تناول العدالة كحقيقة نظامية، أو بعبارة أدق بوصفها مرفقا تتولاه الدولة، ولكن الواقع أن مفهوم العدالة أكثر من هذا اتساعا. إن العدالة، بوصفها وظيفة أو بمعنى أدق بوصفها هدفا وقيمة يجب أن يسعيا إلى تحقق النظام السياسى، تلقى بنا فى أعقد متاهات الفلسفة السياسية. العدالة بوصفها قيمة ليست هى العدالة فى معناها الإجرائى.

فلنبدأ بمحاولة تحليل مفهوم العدالة بوصفها قيمة سياسية:

أولاً: أول ما يجب أن نلاحظه أن العدالة بمعنى القيمة السياسية تفترض تأكيد قيمة أخرى وهى قيمة الآخرين. لو لم نتصور أن الآخر فى العلاقات الاجتماعية له قيمة لما كان هناك موضع لمفهوم العدالة.

ثانيًا: إن العدالة فى حقيقتها علاقة بالآخرين، وهى بهذا المعنى نوع من أنواع التعامل أو منطق لمفهوم الحركة، أساسه الأول هو أن العلاقات علاقات إنسانية. هل نستطيع أن نتصور عدالة بالنسبة للحيوان أو الجماد؟ العدالة تفترض الإطار والوسط الاجتماعى.

ثالثًا: قيمة الآخرين وسط إطار اجتماعى أضف إلى ذلك مفهوم الحرية. إن العدالة تعنى تصورا معينا للحرية، أو بعبارة أخرى فإن مفهوم العدالة يفترض أن يكون مفهوم الحرية أساسه التوفيق بين المصالح وليس الإطلاق فى المصالح، خلق التنسيق بين المصالح وليس ترك التحكم فى المصالح يسيطر على العلاقات. وإذا كانت لا توجد

حرية دون فردية، ولا توجد فردية دون حرية؛ فإنه لا توجد عدالة دون النظرة الإنسانية، ولا توجد إنسانية دون عدالة.

رابعًا: العدالة توجد وتتطور من خلال منطلق العلاقة، العلاقة الديالكتيكية بين المواطن والجماعة. وإذا كان الفرد يستطيع أن يكون حرًا دون التجمع السياسى، وإذا كان التجمع السياسى قد يقف عقبة ضد الحرية، فإنه لا موضع للحديث عن العدالة دون التجمع القانونى، ولا عن التجمع القانونى دون تأكيد لمفهوم العدالة.

برغم ذلك، فإننا لم نعرِّف العدالة. ما المتغيرات الدفينة التى منها يتكون ذلك المفهوم؟ العدالة نوع من أنواع التسويغ والمنطقية للحركة فى العلاقة بين المواطن والمواطن. ولكن ما مدلولها بوصفها هدفا للحركة؟ ما عناصرها بوصفها قيمة عليا تسيطر على الوجود السياسى؟

إذا عدنا إلى «أفلاطون» وجدناه يتحدث عن «العدالة» بمعنى «السعادة»، ولكن هل «السعادة» يمكن أن توصف بأنها مرادف لكلمة «العدالة»؟ ولو سلمنا بذلك فما المحاور التى نستطيع أن نصف من خلالها نظاما اجتماعيا بأنه قد حقق العدالة؟ وهنا لا بد أن يضيف المفكر السياسى تساؤلا آخر: أليست عدالة مواطن معين لا بد أن تقود إلى الشقاء بالنسبة لمواطن آخر؟ فى تلك اللحظة كيف يمكن التوفيق بين المواقف؟ إن مشكلة القيم - كما نعلم فى النطاق السياسى - هى أساسا مشكلة الصراع بين القيم وليست مشكلة التحديد بالقيم. وهذه المشكلة أى الصراع بين القيم لا يمكن الفصل فيها من خلال الإدراك المنطقى. إن الإجابة عن مشكلة الصراع بين القيم تفترض فى ذاتها نوعا من القيم تحدده عوامل عاطفية تعود إلى خصائص الذات ومنطلقاتها التاريخية. وهذا يقودنا بالتبعية إلى أن نتذكر أن العدالة تثير مشكلة أخرى وهى أن نظام القيم الفردية لا يتفق دائما مع نظام القيم الجماعية. إن نظام القيم الجماعية الذى سبق ورأيناه يفرض على مفهوم الديمقراطية أن تتوسط وأن تنطلق منه جميع المبادئ، قد يجعل من مفهوم العدالة القيمة العليا الفردية. ولكن قد يأتى فرد معين أو فئة معينة فى المجتمع السياسى فترفع مرتبة الحرية، وتجعل من العدالة قيمة تابعة بالنسبة للحرية. وهنا لا بد أن يحدث تناقض بين النظام الذاتى للفرد فى تحديد العلاقة بين القيم، فكيف يتم التوفيق بين تلك النظم المتعارضة؟ بطبيعة الحال مثل هذا التناقض يمكن أن نتصوره بخصوص أى قيمة

سياسية . ولكن فى نطاق العدالة يصير هذا التناقض خطيرا ومزعجا؛ لأنه لا يعنى فقط تصور القيمة المرتبطة بالعدالة بل لا بد أن يتعدى ذلك إلى الثقة فى مرفق العدالة الذى يمثل الهيكل العام لإطار التعامل بين المواطن والجماعة .

كل هذا يقودنا إلى اكتشاف تلك الخصائص الجوهرية التى تمثل حقيقة مفهوم العدالة بوصفها مبدأ سياسيّا :

أولاً : العدالة هى حقيقة حضارية . إنها تعبير عن حضارة معينة، بل قد رأينا أنها تصير تعبيرا عن ذاتية فردية معينة، الحقيقة الحضارية تعنى النتائج الكثيرة المرتبطة بالمستوى الثقافى والتقاليد التاريخية والقيم الدينية .

ثانيًا : العدالة بحكم طبيعتها تفترض الحياد . لقد سبق أن رأينا كيف أن منطلق هذا المفهوم - ولو بتفسير خاطئ - هو الذى تحكم فى طبيعة التصور العام لمفهوم الوظيفة القضائية إن العدالة والحياد هما حقيقة واحدة . بقى أن نفسر معنى العدالة ومعنى الحياد .

ثالثًا : العدالة فى أبسط معانيها تعنى إعطاء كل ذى حق حقه . بهذا المعنى قد توصف العدالة بأنها «عدالة مساواة»، أى أن كل صاحب حق لا يختلف عن أى صاحب حق آخر فى الحصول على حقه . ولكنها قد توصف بأنها «عدالة توزيعية» بمعنى أن الثروات التى يملكها المجتمع يجب أن توزع على المواطنين بنوع من المساواة أساسها الظروف الموضوعية لكل مواطن ولكل فرد .

رابعًا : وهذا يقودنا إلى الجوهر الحقيقى لمفهوم العدالة . إن العدالة التوزيعية ليست فى حقيقتها إلا إجراءات المساواة حينما تربط بالعدالة التى تقودنا إلى مفهوم آخر من المفاهيم الحقيقية، أى المبادئ الفكرية التى يتكوّن منها مبدأ العدالة، ونستطيع أن نحددها بنوعين من الثقة : الثقة **أولاً** بمعنى الشعور بالاستقرار والمعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات، ثم الطمأنينة **ثانيًا** بمعنى احترام الحقوق المكتسبة، الطمأنينة هى الوجه الآخر للثقة التى من خلال تفاعل كل منهما بالآخر لا بد أن نصل إلى مفهوم السلام الاجتماعى . العدالة بهذا المعنى برغم أنها قيمة فردية، فإنها فى الواقع جوهر القيم الجماعية، أو بعبارة أخرى هى البعد الاجتماعى للقيم الفردية .

خامسًا: وهذا يقود إلى فهم حقيقة العدالة من حيث التطبيق، إنها مبدأ يجمع بين العمومية والنسبية، إذا كانت عامة كمبدإ عام فإنها نسبية كتطبيق. إن العدالة بالنسبة لفرد معين لا يمكن أن تصير تطبيقا لمفهوم العدالة بالنسبة لفرد آخر. . الاختلاف فى الظروف يعنى الاختلاف فى الدلالة، وما يصلح فى مجتمع معين لا يصلح فى مجتمع آخر. وهكذا ظهرت فكرة العدالة الاشتراكية التى تقوم على أساس أن توزيع الثروة يجب ألا ينبع من مفهوم رياضى كمى وإنما من مفهوم ذاتى كيفى. وهى فى حقيقة الأمر تعبر عن مفهوم قديم يعود إلى المناقشات الفكرية نفسها التى أثيرت بخصوص العدالة فى الفكر اليونانى. إن العدالة بغض النظر عن كونها قيمة عليا ثابتة إلا أنها تعنى مبدأ الانتظام والتنسيق الذى يعنى بدوره نوعا من التوافق بين الواقعة والقاعدة، بين الحركة الفردية والحركة الجماعية، بين المواطن والدولة. بهذا المعنى وصفت العدالة بأنها تقتضى، لا فقط المساواة بل وكذلك التبادل. لا فقط الكرامة الفردية بل وأيضا القدرات الفردية. وهكذا وصف «أفلاطون» المجتمع العادل بأنه ذلك الذى يستطيع أن يحقق لكل فرد إمكانية استخدام مواهبه الذاتية وقدراته الشخصية.

على أن مفهوم العدالة أكثر من هذا تعقيدًا. لفهم هذا المفهوم بوصفه قيمة سياسية، علينا أن نحلل لا فقط المفهوم من حيث جزئيته، بل وكذلك عكس المفهوم أى الظلم من حيث مظاهره قبل أن ننتقل فنتناول التجريدات العامة التى تعكس ما تواضعت عليها النظم المعاصرة من التعبير عنها بالعدالة السياسية.

المقومات الفكرية لمفهوم العدالة

رأينا أن العدالة تتكون من خمسة عناصر تمثل المقومات الفكرية، بمعنى أنها تُكوّن الحد الأدنى الذى يجب أن يتوافر إذا أردنا الحديث عن المفهوم الوظيفى لظاهرة العدالة: بل إن تناول هذه العناصر المختلفة بالتحليل علينا أن نتذكر بعض الملاحظات المهمة:

أولاً: إن كثيرين من الفقهاء وعلماء النظرية السياسية يرفضون مناقشة مفهوم العدالة. البعض يرى أن المفهوم مرادف لمبدإ المساواة، بل يصل البعض إلى حد القول بأن هذه العدالة لا تعدو أن تكون الناحية الفلسفية للبعد القانونى لمبدإ المساواة. بهذا المعنى تستطيع أن ترى أن المساواة يمكن أن تتقابل مع العدالة؛ لأن مقتضى مبدإ العدالة

هو ذلك التطبيق الواحد. للحكم الواحد ولكن العدالة أكثر من ذلك بُعدا، بمعنى أن صياغة الحكم فى ذاته يجب أن تعبر عن مفاهيم أخرى أكثر بعدا من مبدإ المساواة. وإذا أردنا أن نلخص ذلك بلغة أكثر تبسيطا فلنتذكر أن مبدأ العدالة يعنى السياسة التشريعية، أما مبدأ المساواة فيعنى السياسة الجزائية. السياسة التشريعية تدور حول الأهداف الباطنة التى منها تنبع مفاهيم الصياغة للقواعد، أما السياسة الجزائية فلا تعنى سوى الآثار المترتبة على الإخلال بالقواعد. وهكذا فإن العدالة كقيمة سياسية لها بُعدان: أحدهما ماكروكوزمى، وثانيهما ميكروكوزمى. الأول عبر عنه «أفلاطون» بأن يُكوّن النظام الاجتماعى بحيث يسمح لكل مواطن بأن يستخدم قدراته وملكاته الذاتية. وبهذا المعنى توصف العدالة بأنها هدف نهائى يمثل جوهر الأخلاقيات السياسية. كذلك بهذا المعنى أيضا يميز «كلسن» بين نموذجين من نماذج التفسير لظاهرة العدالة: أحدهما دينى ميتافيزيقى والآخر منطقى شكلى. لا تعنينا التفسيرات المختلقة التى يقدمها «كلسن» بهذا الخصوص، ولكن الذى يعنينا أن نتذكره هو أن ينتهى بأن يلغى الوجود المستقل الموضوعى لمفهوم العدالة، وهو بهذا يعلن عن إفلاسه فى تحليل الظاهرة.

ثانيًا: أن فهم العدالة لا يمكن أن يتم لو أردنا تحليلها التحليل الحقيقى فى تطورها من خلال متابعة الفلاسفة. وهذا ما هو إلا نتيجة لازمة لتلك الخصائص العامة التى سبق وذكرناها وآن لنا تحليلها بشىء من التفصيل.

وهذا يفرض مجموعة من الحقائق:

١ ـ أول ما لاحظناه ونكرره أن العدالة حقيقة حضارية تعبر عن تراث حضارى معين وتعكس تطورًا حضاريًا معينًا. إن أى محاولة لفهم العدالة دون ربط المفهوم والتقاليد والقيم التى تنبع من وعى الجماعة وتخلق النماذج السلوكية لا يمكن أن تؤدى إلا إلى تشويه المفهوم الحقيقى للمبدإ. والواقع أن فى تحليل الظاهرة علينا أن نميز بين مستويات ثلاثة:

أولاً: الشعور بالعدالة، وهو مبدأ عالمى يعبر عن أحد الحقوق الطبيعية، مطلق زمانا ومكانا، ويميز الإنسان عن الحيوان، ويعلن عن آدمية الوجود الإنسانى.

ثانيًا : مبدأ العدالة ينقل حالة الشعور أو حالة الإحساس الطبيعى ليصير حقيقة وهمية من حيث الزمان والمكان، أو هو تعبير خلقى وسياسى عن ذلك الشعور العام الذى مرده الإيحاء.

ثالثًا : ونظم العدالة أى العدالة بوصفها مجموعة من الإجراءات والقواعد تتكوّن من خلالها دلالة الخبرة؛ لتعبر عن ذلك المبدإ الأخلاقى فى شكل نماذج سلوكية ترتبط بجزاءات محددة من حيث المعالم والمقومات.

٢ ـ كذلك العدالة تفترض الموقف المحايد، والحياد هنا ـ كما سبق وذكرنا ـ لا يعنى السلبية، وإنما يعنى التقييم الوضعى البعيد عن الذاتية والمجرد عن التحيز. الحياد بهذا المعنى لا يقتصر فقط على موقف القاضى من الخصومة، بل يتعداه إلى النظام السياسى بأجمعه على صورة من صور النشاط الحكومى يجب أن تفترض الحياد: القائد فى مزاولته سلطاته الإدارة فى مزاولتها لاختصاصاتها والقاضى بأن الحياد هو ظاهرة ترتبط بكل ما له صلة بالممارسة المتعلقة بالسلطة وكذلك النظام السياسى. القاضى يجب أن يتجرد ويبتعد عن المصالح الذاتية وعن التحيز لفريق دون آخر؛ لأن وظيفته الأساسية تحقيق التجانس.

٣ ـ كذلك العدالة من حيث مضمونها كممارسة تعنى إعطاء كل ذى حق حقه. العدالة بعبارة أخرى هى **أولاً** شعور بضرورة احترام الآخرين، ثم **ثانيًا** هى صفة عامة للممارسة، ثم هى **ثالثًا** نوع من الممارسة الفعلية. . والعدالة كممارسة تتضمن عنصرين: احترام حق الآخرين من جانب، وعدم الاعتداء على حقوق الآخرين من جانب آخر، هذان العنصران كل منهما يكمل الآخر. هذا المفهوم للعدالة وُجد منذ أقدم العصور، على الأقل ابتداء من الحضارة الرومانية، حيث كانت تعرف العدالة بأنها تعطى كل ذى حق حقه.

٤ ـ وبعبارة أخرى، العدالة تتضمن مستويات ثلاثة: هى سياسة للدولة وللنظام السياسى بمعنى أنها أهداف تسعى لتحقيقها من خلال الأداة التشريعية. بهذا المعنى على الدولة أن تُمكّن المواطن بأن يشعر بالثقة والطمأنينة. عليها أن تسعى لتحقيق السلام بين القيم السياسية فى المجتمع الواحد. هى سياسة أولاً، أى أهداف للحركة من خلال الوظيفة التشريعية، ولكنها أيضا مرفق مستقل يمثل جزءا أساسيًا من أجزاء النظام

الإدارى للمجتمع السياسى. بهذا المعنى مرفق العدالة يعنى تمكين صاحب الحق من الحقوق الكاثوليكية. المواطن فى تلك اللحظة وحيد لا يجد وسيلة لحمايته سوى فقط القضاء، والقضاء بدوره مقيد؛ لأنه من الناحية العملية تابع للدولة، وللسلطة المدنية. إزاء ذلك الموقف اختلف الفقه وتعددت النظريات المرتبطة بتفسير حدود سلطة القضاء لمواجهة ذلك التناقض: هل يملك القضاء بطريقة أو بأخرى ألا يتقيد بهذا القانون غير العادل أو أنه لا يستطيع مثل ذلك التصرف؟ لو عدنا إلى مبدإ الفصل بين السلطات وفسّرناه من الناحية الشكلية على أنه نوع من توزيع الاختصاصات لكان علينا أن نسلم بأن القاضى لا يملك أن يقيم القانون، وحيث إن وصف القانون بأنه مخالف للعدالة أو بأنه قانون غير عادل كنوع من أنواع التقييم يتضمن نوعا من أنواع الرقابة على السلطة التشريعية؛ فإن مثل هذا الإجراء يصير مخالفة لمبدإ استقلال السلطات؛ لأن مضمون ذلك المبدإ ألا يتدخل القاضى فى عمل السلطة التشريعية بما يعرقل وظيفتها، وبما يسمح له بفرض الرقابة على تلك السلطة. والخلاصة أن السلطة القضائية لا تملك أن تعطل السلطة التشريعية، ومن ثم لا يجوز لها أن تتدخل فيما هو من غير صميم عملها. على أننا لو فسّرنا العلاقة بين السلطتين بمعنى أن كلاً منهما تستمد ـ وجودها من السلطة التأسيسية، وأن المبادئ السياسية والقيم السياسية بما فى ذلك مبدأ العدالة ـ تكون محور الديناميات للنظام السياسى؛ بحيث تقيد كلتا السلطتين القضائية والتشريعية، فإن أى مخالفة لذلك المبدإ تعنى مخالفة لذلك القسط من المبادئ التى تكون النظام الأساسى للمجتمع، ومن ثم يصير من حق القاضى بل ومن واجبه أن يعلن عن تلك المخالفة، ومن واجب المشرّع أن يحترم ذلك الإعلان. وسبيل القاضى إلى الإعلان عن تلك المخالفة هو عدم احترام القانون غير العادل.

على أن الواقع أن فكرة القانون غير العادل أو القانون الظالم استطاعت أن تندمج فى مفهوم أكثر اتساعا وهو مبدأ الشرعية، وبما يقتضى أن الشرعية السياسية وبما تشير إلى قواعد الشرعية القانونية (المشروعية) برغم تكاملها شكلا فإنها لم تعد تعبر عن الضمير الواعى الاجتماعى (الشرعية الاجتماعية والسياسية). القانون الظالم هو تعبير عن الشرعية القانونية. إنه قانون صحيح شكليّا، ولكنه مخالف لمبادئ العدالة السياسية؛ وهكذا أضحى من الممكن مهاجمة القانون غير العادل من منطلقين: منطلق الدستورية من جانب، ومنطلق الشرعية السياسية من جانب آخر.

نفى العدالة يعنى فى التطبيق الثانى للظلم السياسى، يقصد به أن القاضى لا يملك لأى سبب من الأسباب أن يرفض الحكم فى أى خصومة تعرض عليه. بمعنى آخر أن القاضى بحكم كونه يمارس اختصاصاته فى إدارة مرفق العدالة، وقد تحددت تلك الاختصاصات من حيث الزمان والمكان، ملزم بأن يقول حكم القانون فى أى خصومة تطرح عليه، ولا يملك أن يمتنع عن تلك الوظيفة لأى سبب، ولو بحجة عدم وجود نص أو قاعدة قانونية. فإن عدم وجود نص يفرض على القاضى أنه يقوم بعملية تقريب للموقف من خلال القياس لأقرب النماذج المتشابهة والتى ينص عليها القانون، وإن لم يستطع ذلك فعليه أن يخلق القاعدة القانونية، وعند ذلك تصير السلطة القضائية من حيث الواقع سلطة تشريعية، ويصير القضاء أحد مصادر القاعدة النظامية. أيضا فى هذه الحالة لا يملك القاضى أن يرفض الحكم فى الخصومة بدعوى عدم وجود القاعدة: إنه فى تلك اللحظة يكون مرتكبا لجريمة نفى العدالة التى تبرر محاكمة القاضى نفسه.

العدالة السياسية

كلمة العدالة السياسية تثير فى الذهن مجموعة من الوقائع الخاضعة لحكم القانون بمعنى المعالجة الجزائية وأسلوب معين لتلك المعالجة. وهى بهذا المعنى تبدو لأول وهلة موضع التناقض. فالعدالة تفرض الحياد وعدم التحيز.. والسياسة تعنى التحيز وعدم الحياد. فكيف نصف العدالة بأنها سياسية؟ وعندما نعود إلى التقاليد التاريخية والخبرات المختلفة نجد أن مفهوم العدالة السياسية يرتبط بكثير من النماذج التى أضحت علامة من علامات الظلم السياسى والمخالفة لمبادئ الحياد القانونى. ولنذكر ـ على سبيل المثال ـ محاكمة سقراط أو قضية كاتلينا أو محاكمات نورمبرج، فى جميع هذه التطبيقات وجدنا المشكلة الحقيقية التى أطلقت عليها كلمة «العدالة السياسية» لا تعدو أن تكون خروجا على القواعد التقليدية، أى عن قواعد العدالة القانونية، فما معنى ذلك؟

١ ـ أول ما نلاحظه أن مفهوم العدالة السياسية يعلن منذ البداية أنه يعنى الخروج على القواعد العامة، بحيث إن تطبيق مبدإ العدالة فى معناه التقليدى لا بد أن يقود إلى نتائج مخالفة للهدف من ذلك التطبيق. بعبارة أخرى: العدالة السياسية هى العدالة نفسها من حيث القانونية الشكلية، ولكنها تحقيق لمفهوم العدالة القانونية من حيث

الموضوع . هى تتضمن من حيث طبيعتها إجراءات غير شرعية . لو فسرنا العدالة السياسية من منطق القواعد التقليدية تبرر العدالة السياسية الضرورة وتفرضها مقتضيات الوظيفة الحقيقية لمفهوم العدالة .

٢ ـ وهكذا يبدو واضحا أن مفهوم العدالة السياسية بحكم طبيعته هو استثناء من القواعد العامة ، حتى لو قبلنا دلالته فهو غير قابل للتوسع فى تطبيقه .

٣ ـ تبرز العدالة السياسية على وجه التحديد بخصوص مشكلة حدود شرعية الثورة . إن العدالة السياسية من حيث الواقع تثور أساسا فى أعقاب التغيرات الثورية : أليس من حق الثورة أن تخرج من المبادئ الشرعية المتداولة ، وأن تحطم تلك الأصنام الثابتة القانونية التى قامت الثورة للقضاء عليها دون أن تتقيد بالقواعد الشرعية؟ من هذا المنطلق فإننا نسلم ببعض القيود حتى لو قبلنا مفهوم العدالة السياسية .

العدالة السياسية فى التقاليد الإسلامية

سبق أن قررنا بأن مبدأ العدالة هو المبدأ التابع الذى يتشكل بمبدإ الحرية . رغم ذلك فإن الحضارة الإسلامية عرفت تصوراً آخر أساسه النظرة إلى مبدإ العدالة على أنه المبدأ الأصيل الذى يصنع بوجوده جميع المبادئ الأخرى . من هذا التصور نبعت جميع المبادئ السياسية فى التقاليد الإسلامية ، بل إن مراجعة عملية البناء السياسى الإسلامى تفصح عن أن مبدأ العدالة دائما هو المحور الأصيل فى نظام القيم السياسية .

وهكذا نجد أن الناحية التى تعطى للتراث السياسى الإسلامى مذاقه المتميز تدور حول موضع مبدإ العدالة فى نظام القيم السياسية . لقد سبق وذكرنا فى أكثر من موضع ، كيف أن الفكر السياسى الإسلامى وجميع تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية تجعل من مبدإ العدالة القيمة العليا فى تحليل أهداف الوجود السياسى . مبدأ العدالة هو المبدأ الأصيل الذى يشكل ويتحكم فى جميع المبادئ السياسية الأخرى المرتبطة بكل ما له صلة بالتعامل مع السلطة . من هذا التصور نبعت جميع التقاليد الإسلامية ، بل إن مراجعة عملية البناء السياسى الإسلامى تفصح عن أن مبدأ العدالة ظل دائما هو المحور الأصيل فى نظام القيم السياسية[٦٨] .

لو عدنا إلى الآيات القرآنية لوجدناها عامرة بالنص على مبدإ العدالة، ويكفى دليلاً الآية الواردة فى سورة النساء (آية: ٥٨): ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ الدلالة الحقيقة لما ورد فى هذه الآية تعود إلى أنها تفرق بين تطبيقين هما موضع التحليل العلمى لمفهوم العدالة: العدالة كمحور للسلوك الفردى من جانب، وكوظيفة أو مرفق يتعين على الدولة والجماعة أن تحمى أداءه من جانب آخر. بالمعنى الأول هى قيمة تتجه إلى الفرد؛ حيث إن على كل مواطن أن يؤدى الأمانات إلى أهلها، ولكنها بالمعنى الثانى تصير محور التعامل فى الخلافات والصراعات حيث تتدخل الدولة أو الجماعة لتقول كلمة القانون. ولعل خير تعبير عن عمق هذا المفهوم فى التقاليد الإسلامية العربية، العودة إلى الواقعة المعروفة والمنسوبة إلى «عمر بن الخطاب» عندما جاءه مصرى يشكو من «ابن عمرو بن العاص» الذى كان واليا على مصر. موضوع الشكوى: - أن ابن عمرو ضرب المصرى بالسوط عندما تنازعا على فرس كان يملكه المصرى وبحضور والده، وعندما تحقق عمر بن الخطاب من صحة الواقعة دعا عمرو بن العاص وابنه إلى مجلسه، ثم أعطى المصرى سوطا وطلب منه أن يضرب ابن عمرو وقال بهذه المناسبة كلمته المشهورة: «أيا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟!» وهنا علينا أن نلحظ كيف أن مفهوم الحرية فى تصور الخليفة المسلم إنما يتحقق من خلال مرفق العدالة. بعبارة أخرى أن العدالة بمعنى عدم التحيز والحياد وإعطاء كل ذى حق حقه هى وحدها التى تمكن المواطن من الحرية[٦٩]. إن قيمة الحرية رهن بمبدإ العدالة وليس العكس، وهذا يعنى أن العدالة ترتفع إلى مرتبة القيمة العليا.

هذا التصور الإسلامى كان لا بد أن يقود إلى العديد من النتائج:

أولاً: مفهوم العدالة بمعنى الصلاحية للحياد وعدم التحيز وحسن التقييم هو شرط من شروط أى ممارسة للسلطة وهو ليس قاصرا على ولاية القضاء بل هو يتعدى ذلك لكل إمامة أو ولاية. يقول الماوردى فى الأحكام السلطانية: «أهل الشروط المعتبرة فيهم سبعة: أحدها العدالة على شروطها الجامعة»[٧٠].

ثانيًا: العدالة ليست فقط شرطا مرتبط بالصلاحية للممارسة القيادية، وإنما هى

أيضا عنصر من عناصر استخدام السلطة أيّا كان قدرها أو مقدارها. بعبارة أخرى: هى شرط فيمن يختار ليتولى السلطة بل هى شرط يجب أن يظل قائما أثناء ممارسة السلطة وفى جميع مراحل تلك الممارسة. يقول أيضا الماوردى: «أما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها العدالة الجامعة لشروطها»(٧١).

ثالثًا: بل إن المفهوم فى التقاليد الفكرية الإسلامية يرتفع ليعبر عن إحدى خصائص النظام السياسى المثالى: كلمة السياسة العادلة هى الصفة المتداولة فى الفقه السياسى للتعبير عن النموذج المثالى والتى يعرفها «ابن خلدون» بأنها «تلك التى تعنى إسعاد الأمة والعمل على تحقق مصالحها». الدولة فى فقه «ابن خلدون» لا تحقق الرقى والحضارة إلا إذا قامت على مبدإ العدالة بل إنه يعلن بصراحة أن الدولة عندما تجعل الظلم محورها فإن مصيرها لا يمكن أن يكون إلا الانحطاط السريع ثم الموت أو الفناء. وهو فى هذا إنما يعبر عن تقليد ثابت فى جميع الكتابات السياسية الإسلامية(٧٢). الفارابى يصف السلطة الجاهلة بأنها تلك التى لا تتسم بالتعقل والحكمة والعدل وهى لذلك لا بد أن تنتهى إلى الخراب والدمار(٧٣).

والخلاصة أن الحضارة الإسلامية تنظر إلى مبدإ العدالة على أنه جوهر نظام القيم السياسية. هو حقيقة كلية تمثل النظام، وهو حقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن، وهو نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم، وهو مثالية والتزام تفرض على الدولة الإسلامية، رغم أنها دولة عقيدية أن تتعامل من منطلق معين مع غير المسلم بل ومن المنطلق الأخلاقى نفسه مع العدو. وسوف نرى كيف يرتفع هذا المبدأ فى هذه الوثيقة التى نحن بصدد تحليل مضمونها ـ أى سلوك المالك ـ ليصير قاعدة تفرض وجودها على المواطن فى تعامله مع نفسه.

وكذلك فإن الحضارة الإسلامية تنظر إلى مبدإ العدالة لا فقط كحقيقة ماكروكوزمية تمثل النظام بل وكحقيقة ميكروكوزمية تميز سلوك المواطن. وهى بهذا الخصوص لا تقتصر على أن تفرض هذا الالتزام فى علاقة الدولة الإسلامية، وبزعم أنها دولة عقيدية لغير المسلم بل وبعلاقة السلطة الإسلامية بالعدو بل وألزمت المواطن أن يحترم هذا المبدأ حتى ضد نفسه، إن مراجعة كتاب «سلوك المالك فى تدبير الممالك» لابن أبى الربيع خير نموذج للتعبير عن تلك الدلالة(٧٤).

هكذا فى نهاية هذا الفصل المتعلق بإسهام التراث السياسى الإسلامى فى قضية بناء المفاهيم يجب أن نشير إلى أن هذه النماذج التى قمنا بدراستها قد لا تعبر عن كامل الخريطة المفاهيمية فى التراث السياسى الإسلامى؛ لكن هذا الاختيار استند إلى معالجة مفهوم السياسة بوصفه المفهوم الأساسى؛ ثم تطرقنا إلى مفهومى الأمة والعلاقة السياسية بكونهما تعبيرا عن مفاهيم العلاقة؛ بينما وقع الاختيار على مفهوم وظائف الدولة بما يشير إلى طبيعته الوظيفية والنظامية؛ وأخيرا وقع اختيارنا على مفهوم العدالة بوصفه مفهوما قيميا من دون إهمال جوانبه الوظيفية والنظامية. وكانت الممارسات العملية لبناء تلك المفاهيم متنوعة، إلا أنها جميعا عُولجت بوصفها مفاهيم منظومة ارتبطت بمفاهيم أخرى لا يمكن بناؤها إلا بالتعرض لها بما يوضح أصل المفهوم وطبيعته كمفهوم منظومة.



هوامش الفصل الأول:

(١) انظر لنا بحثا بعنوان:

• Rabie , Process of Integration and the Arab-Israeli conflict , Florence , 1978.

قارن كذلك التفاصيل الواردة فى:

• Radslob , Histoire des Grands Principes du Droit des gens , 1923 , p. 519 .

(٢) انظر على سبيل المثال:

•Watt , Muhammed .. , op. cit. , p. 143 .;

• Djait , L'Europe et l'Islam , 1978 , p. 112 ;

• Naraghi , L' Orient et la Crise de L'Occident , 1977 , p. 155 ;

• Basetti - Sani , per un dialogo Cristiano Musulmano , 1960 , p. 178 .

(٣) انظر: حامد ربيع، العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسى فى التقاليد الغربية، ١٩٧٧م، ص ٩ وما بعدها.

(٤) انظر التفاصيل، وباعتراف أحد أعظم محللى التقاليد السياسية الألمانية:

• Nolte , Le Fascime dans son épouque , vol.1 : L'Action Française , 1970 , p. 289 ; vol iii , Le fascisme Italien , 1970 , p. 287 ; iii , Le National- Socialisme , 1970 , p. 359 .

(٥) انظر التفاصيل فى:

• Arendt , op. cit , p. 158 ;

• Oakesmith , Race and Nationality , an Inquiry into the Origin and Growth of Patriastism , 1919 , p. 72 .

(٦) انظر التفاصيل فى:

• Schulz , Principles of roman Law , 1936 , p. 109 , Westerman , The Slave System of Greek and Roman Antiquity , 1955 , p. 25 .

(٧) انظر:

• Siman , Etude Critique Sur la Farmation de la Doctrine des Races , 1922 , p.39.

• Kohn , Thè Idea of Nationalism , 1958 , p. 230 ;

• Schnee , Nationalismus und Imperialismus , 1928 , p. 78 .

(٨) انظر: بهذا الخصوص - التفاصيل الفكرية والنظامية والأصول التاريخية فى:

- حامد ربيع، العنصرية، م. س. ذ.، ص ٩٦ وما بعدها.
- ـــــ، نظرية القيم، م. س. ذ.، ص ٢٦٨ وما بعدها.
- ـــــ، الدعاية الصهيونية، م. س. ذ.، ص ٧١ وما بعدها.
- ـــــ، النموذج الإسرائيلى للممارسة السياسية، ١٩٧٥م، ص ٨٧ وما بعدها.
- ـــــ، إطار الحركة..، م. س. ذ.، ص ١٣٠ وما بعدها.

(٩) انظر تفصيل النظرة الكاثوليكية لمبدإ المساواة وارتباطه بالتطور العنصرى للوجود السياسى :

• Bigo , op. cit. , p. 219 ;
• Calvez , Perrin , Eglise et Société économique , 1961 , p. 178 ;
• Motazo , Ugualianza , in : enciclopedia Ailosofica , vol. iv , 1957 , p. 1357 .

(١٠) انظر النصوص التى أوردها وجمعها :

● محمد حلمى محمود، ديمقراطية محمد، د. ت. ، (مذاهب وشخصيات)، الدار القومية للطباعة والنشر، رقم ١٣٧، ص ٧١ وما بعدها ؛
● وحيد الدين خان، م. س. ذ. ، ص ١٦٧ ؛
● المودودى، الحكومة الإسلامية، ١٩٧٦م، ص ١٨٢ .

(١١) انظر فى فكر ابن خلدون :

• Lahbabi , Ibn Khaldûn , 1988 , p. 85 ;
• Locoste , Ibn Khaldoun , 1969 , p. 159 ;
• Mahdi , Ibn Khaldun's Philosophy of History , 1957 , p. 263 ;
• Rosenthal , op. cit , p. 84 ;
• Taibi , Ibn Khaldûn , Le Sens de L'Histoire , in Studia Islamica , 1967 , p. 73 .

(١٢) انظر بإيجاز

● حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، م. س. ذ. ، ص ١٢٦ وما بعدها.
● وقارن فى الفقه الغربى :

• Ripert , Le Régime Démocratique , 1948 , p. 83 ;
• Rougier , La Mystique Démocratique , 1929 , p. 92 ;
• Traniello , Cattolicesimo e Societa Moderna in FIRPO, Ctoria delle idee Politiche Economiche e Sociali , vol. v , 1973 , p. 351 .

(١٣) انظر تفاصيل أخرى فى :

● حامد ربيع، نظرية القيم، م. س. ذ. ، ص ٢٨١ وما بعدها.
● وقارن :

• Watt , Islamic .. , op. cit. , p. 116 ;
• Malvezzi , L' Islamismo e la Cultura Europea , 1956 , p. 150 ;
• Lewis , Politics and War , in : Schacht , Bosworth , op. cit. , p. 162 ;
• Rosenthal , The Muslim concept of Freedom , 1960 , p. 100 .

(١٤) تحليل المفاهيم طرحناها فى هذه الملاحظات الموجزة، يستطيع القارئ أن يجد أصولها فى بعض المؤلفات وبصفة خاصة :

حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، محاضرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة، ١٩٧٨م.
حامد ربيع، التراث الإسلامى وعملية بناء النظرية السياسية فى التقاليد الغربية، محاضرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة، ١٩٧٣م.
ويجد القارئ تحليلاً قابلاً من حيث المصادر التاريخية فى مقدمتنا على كتاب «سلوك المالك فى تدبير الممالك» الذى كتبه المفكر الإسلامى شهاب الدين بن أبى الربيع، تحت الطبع دار الشعب، القاهرة.

(١٥) قد تكون تلك إشارة من أستاذنا إلى إمكانية تأسيس نظرية لحقوق الإنسان على قاعدة من نظرية المقاصد الكلية العامة.

(١٦) كذلك لنضيف المصادر التالية: Rejai, democracy, 1967

محمد عمارة، مفهوم الحرية فى الفكر الإسلامى فى دراسات اشتراكية، مارس ١٩٧٤م، ص ١١١.

أبو الأعلى المودودى، الخلافة والملك، دار العلم، الكويت، ١٩٧٨م.

حسن صعب، إسلام الحرية لا إسلام العبودية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٤م.

(١٧) انظر: حامد ربيع، سلوك المالك...، م.س.ذ.، ص ١١٦-١١٧، هامش رقم (١).

(١٨) قارن: Wolin, Politics and Vision, 1960, p. 259.

(١٩) انظر التفاصيل فى: De Villeneuve, L' Activité talique, 1954, p. 86.

(٢٠) قارن أيضا فى المعنى نفسه Cassirer, The Myth of the State, 1966, p. 129

(٢١) Ibid, p. 140.

(٢٢) قارن رغم وضوح الموقف الفكرى:

• Kelsen, General Theory of Law and State, 1952, p. 374.

(٢٣) Easton, A System Analysis of Political Life, 1967, p. 268 and what's after it

(٢٤) جدير بالتأمل بهذا الخصوص ملاحظات:

• Demaria, Lo Stato Sociale Moderno, 1962, p. 216.

(٢٥) التفاصيل فى: Brecht, op. cit., pp. 2-13

(٢٦) انظر أيضا: Bourricaud, Esquisse d' une Théorie de L' autorité, 1961, p. 313.

(٢٧) بناء نظرية وظائف الدولة بهذا المعنى، هو الذى سيطر على جهودنا فى تحليل القيم السياسية انظر: حامد ربيع، نظرية القيم، م.س.ذ.، ص ٢٢٣ وما بعدها.

(٢٨) انظر: ـــــــ، سلوك المالك...، م.س.ذ.، ص ١٠٥ وما بعدها.

(٢٩) من ثم تصير كلمة المُلك بضم الميم مرادفا للحكم. انظر المرجع السابق، ص ١١١.

(٣٠) انظر مقدمة ابن خلدون، وبصفة خاصة:

• Rosenthal, Ibn Khaldun: The Muqaddimah, 1958, vol. 1, p. 284.

(٣١) لاحظ الفارق فى عنوان الكتاب بين هذا المؤلف، وذلك الذى تركه لنا ابن عدى بعنوان: تهذيب الأخلاق، والذى سبق وعرضنا لبعض ملاحظات بخصوص ما تضمنه من مفاهيم.

انظر أيضا:

• التكريتى، يحيى بن عدى،، ص ١١ وما بعدها.

(٣٢) انظر المصادر التى أوردها وليامز، م.س.ذ.، ص ٢٨ وما بعدها.

(٣٣) راجع حامد ربيع، سلوك المالك...، ص ١٠٥.

(٣٤) قارن أيضا: Laoust, Les Schismes Dans L' Islam, 1977, p. 223.

(٣٥) انظر وقارن:

• محيى الدين بن عربى، نصوص الحكم، شرح عبد الرازق القاشانى، ١٩٦٦م (الحلبى)، ص ١٨٨ وما بعدها.

(٣٦) مفاهيم تعكس من جانب آخر نوعا من السذاجة، يطرحها أولئك الذين يحاولون تبرير الدعوة الإسلامية

فى عالمنا المعاصر دون تأسيس ذلك على علم ودراية . انظر على سبيل المثال : محمد البهى ، الإسلام فى الواقع الأيديولوجى المعاصر ، ١٩٧٠م ، ص ٩٤ وما بعدها .

(٣٧) انظر حول مفهوم «الأمان» ونتائجه السياسية :

• Gardet , La Cité Musulmane , 1954 , p. 75 .

(٣٨) محمد دروزه ، الجهاد فى سبيل الله فى القرآن والحديث ، ١٩٧٥م ، ص ١٣ .

(٣٩) انظر : حامد ربيع ، سلوك المالك . . . ، م . س . ذ . ، ص ١٥٤ وما بعدها .

(٤٠) انظر المصادر التى أوردها لاوست بخصوص الخليفة المستنصر فى : لاوست ، م . س . ذ . ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٤١) النصوص عديدة . انظر ثبتا بذلك الخصوص فى : وليامز ، م . س . ذ . ، ص ٣٠٣ . وكذلك القائمة التى أوردها نزيه حماد فى تقديمه لمؤلف عبد الله بن المبارك ، كتاب الجهاد (البحوث الإسلامية) ، ١٩٧٨م ، ص ١٧ وما بعدها .

(٤٢) قارن : حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، م . س . ذ . ، ص ٣٥ وما بعدها .

(٤٣) النظرية التقليدية للفقه الإسلامى من ثم كانت تقوم على أساس مزدوج : من جانب بين الدولة الإسلامية وباقى أجزاء العالم حالة حرب . ومن جانب آخر ، فإن معاهدة سلام بين دولة إسلامية ودولة غير إسلامية لا موضع لها . فالقتال لا يمكن أن يوضع له حد . قد يوقف فقط بهدنة ، بل ويحدد «لويس» هذا بأن فترته لا يجوز أن تتجاوز عشرة أعوام ، ويضيف بأن المسلمين كان من حقهم إلغاء حالة الهدنة فى أى لحظة بإرادتهم المنفردة ، ولكن بشرط إعلان الطرف الآخر قبل بداية القتال . انظر :

• Lewis , Politics and war , in : Schacht , op. cit. , pp. 175-176 .

(٤٤) انظر بصفة خاصة :

• Krueger , The Italien Cities and the Arabs before 1095 , in : Setton , A History of the Crusa des , vol. 1 , 1969 , p. 40 .

• قارن أيضا : المرجع نفسه ، ص ١٦٩ وما بعدها ، جزء ثان ، ص ٦٦٨ وما بعدها .

(٤٥) انظر المصادر فى . Prelot , Histoir .. , op. cit. , p. 37 •

(٤٦) قارن : . Brecht , op. cit. , p. 349

(٤٧) انظر النصوص التى جمعها : Williams , Themes of Islamic Civilization , 1971 , p. 59

(٤٨) انظر : حامد ربيع ، سلوك المالك . . ، ص ١٤٢ .

(٤٩) انظر المصادر التى أوردها : Williams , op. cit. , p. 183 , pp. 186-187

(٥٠) قارن : . Cremolo , La Crisis dello Stato Moderno , 1954 , p. 159

(٥١) انظر أيضا : . Oppenheim , Etica e Filosofia Politica , 1968 , p. 29 •

(٥٢) حامد ربيع ، نظرية القيم ، م . س . ذ . ، ص ٣٣٧ وما بعدها .

(٥٣) . Brecht , op. cit. , p. 124

(٥٤) حامد ربيع ، إطار الحركة . . ، م . س . ذ . ، ص ٤٤ .

(٥٥) حامد ربيع ، نظرية القيم ، م . س . ذ . ، ص ٢٨٢ .

(٥٦) المرجع السابق ، ص ١٥٦ وما بعدها .

(٥٧) قارن تعبيرا عن المفهوم نفسه من منطلق آخر : . From , The Sane Society , 1955 , p. 227 •

(٥٨) حامد ربيع، المرجع السابق، ص ٣١٦.

(٥٩) انظر من منطلق آخر . lewis , Islam , 1974 , p. 209

(٦٠) Iuss = Iubeo

(٦١) انظر تفسير المعتزلة فى:

- عبد الرحمن بدوى، مذاهب إسلامية، جزء أول، م.س.ذ.، ص ٩٠.

(٦٢) حامد ربيع، المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٦٣) المرجع السابق، ص ١٩٤.

(٦٤) انظر: حامد ربيع، سلوك المالك...، م.س.ذ.، ص ١٤٤، ص ٢٣٥.

(٦٥) انظر تفاصيل أخرى فى: • kelsen , What is Justice ? , 1960 , p. 288 .

(٦٦) انظر أيضا: • Wormser - Migot , Le Systéme Concentrationnaire Nazi , 1933-1945 , 1968 , p. 567 .

(٦٧) انظر رغم ذلك:

- حسن صعب، علم السياسة، ١٩٦٦م، ص ١٢٣ وما بعدها.

(٦٨) قارن أيضا فى الفقه الأوروبى المعاصر: Brecht , op.cit. , p. 309 and what's after it

(٦٩) سليمان محمد الطحاوى، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ١٩٦٩م، ص ٤٠ وما بعدها.

(٧٠) الماوردى، الأحكام السلطانية، طبعة ١٩٦٠م، ص ٧.

(٧١) المرجع نفسه، ص ٩.

(٧٢) انظر: عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، م.س.ذ.، ص ٦٩ ومابعدها.

(٧٣) قارن: أحمد فؤاد الأهوانى، فضائل الأمم فى نظر الفارابى، فى: مجلة كلية الأداب، الجامعة الأردنية، المجلة الأولى، العدد الأول، ١٩٦٩م، ص ٧٧. وقارن وأورده شاخت، تراث الإسلام، م.س.ذ.، ترجمة عربية، جزء ثالث، ص ٦٩ وما بعدها.

(٧٤) حامد ربيع، التراث الإسلامى، م.س.ذ.، ص ١٧٨.

الفصل الثانى

نماذج فكرية
فى التراث السياسى الإسلامى

تمهيد

نحاول دراسة بعض النماذج التى تمثل بعضا من اهتمام هذا التراث .

المبحث الأول: النموذج العمرانى «ابن خلدون» .

المبحث الثانى: النموذج الفقهى «أبو حنيفة» .

المبحث الثالث: نموذج كتاب الحكمة السياسية «ابن أبى الربيع» .

لقد درج القوم على فهم التراث الإسلامى على أنه مجموعة من المؤلفات ذات الأهمية الخاصة، والتى ترتبط بتلك الأسماء الخلاقة، التى حولها تبلورت فصول الفلسفة الإسلامية والتاريخ الحضارى للوجود الإسلامى، هذه النظرة الضيقة كانت النتيجة الطبيعية لعدم فهم معنى التراث من منطلق التحليل السياسى الذى يقوم على أساس ربط الماضى بالحاضر وبالمستقبل، لم يعد من الممكن تصور حصر اهتماماتنا فى تلك الوثائق الرسمية أو الكتابات الكبرى المشهورة التى لا تعبر إلا عن قسط محدود من التراث[١] ، فالوثائق الرسمية وبرغم ندرتها فى التاريخ الإسلامى إنما تصف الوضع القانونى، أى تحدد ما يجب أن يكون، وهناك فرق شاسع بين ما يجب أن يكون وما هو كائن فعلا، والكتابات الكبرى المشهورة إنما تعكس النبوغ الفكرى[٢] المتداول وهذا بدوره ليس إلا جزئية من التراث المرتبط بالخبرة موضع المناقشة. إن دراسة التراث إنما تعنى اكتشاف الخبرة ودلالتها، بل وتفترض تقييم تلك الدلالة من حيث النجاح والفشل، وهذا يعنى نتائج متعددة: يعنى أولا أن النصوص طالما أنها لم يقدر لها

التطبيق الواقعى والتجاوب النفسى الجماعى فهى محدودة القيمة . إنها قد تعبر عن سياسة تشريعية ، ولكنها لا تصف ولا تقنن الممارسة السياسية ، كذلك من جانب آخر فإن ما يُسمى بـ «الآثار الكبرى» إنما يمثل نوعا من النبوغ الفردى الذى قدر له النجاح فى مجتمع معين وفى إطار تاريخى معين . هناك نبوغ آخر لم تقدر له الشهرة ؛ ولكنه يمثل جزءًا من تلك الخبرة ، و«ابن خلدون» لم يعرف فى الفقه الغربى ـ خلافا لـ «ابن سينا» و«ابن رشد» ـ إلا فقط فى القرن الثامن عشر ، فهل هذا ينقص من أهميته ؟ نموذج آخر أكثر وضوحا وعمقًا فى دلالته : «سقراط» ، فلم يقدر له أن يكون موضع الاهتمام إلا فقط فى القرن التاسع عشر وفى الفكر الألمانى ؛ وبرغم أنه أحد النماذج الفكرية المهمة فى الفكر اليونانى .

على أن الناحية الأخرى الخطيرة والتى يجب أن نؤكد عليها هى أنه كيف جعل التراث السياسى الإسلامى يتمركز حول تلك الأسماء الخلاقة التى ارتبطت بتاريخ الفلسفة الإسلامية؟ وهو تعبير بدوره عن عدم فهم لحقيقة معنى تحليل التراث السياسى . سوف نرى فيما بعد أن التراث له أبعاد متعددة ، وأن الفكر بصفة عامة ليس سوى أحد عناصر التراث السياسى . برغم ذلك فحتى لو اقتصرنا على الفكر فإن مفهوم التراث عندما يتبلور حول التأمل يجب أن يتسع ليشمل كل ما له صلة بالتصور والمدركات ، إن التأمل حول السلطة ومتاهاتها لم يكن صنعة الفلاسفة فقط ، كذلك فإن السياسة وهى مشكلات عملية يجب أن تجد لها حلا ، ومن ثم فإن كل من واجهته تلك المشكلات ، وكل من قدّم لتلك المشكلات حلولا محددة فإنه ولا بد كان يملك تصورا معينا علينا أن نكتشفه ونحدد متغيراته ، والإدراك السياسى بعبارة أخرى ليس فقط عنصرا من عناصر الفكر والتراث ، بل إنه يجب أن يرتفع إلى القمة ليصير العنصر الأساسى ، وهو قد يصير العنصر الوحيد ، والنموذج الواضح بهذا المعنى عندما يحدث الانفصام بين الفكر والحركة فى الحضارة الرومانية .

إنَّ التراث الفكرى هو مرادف لمجموعة المدركات التى سادت المجتمع الإسلامى منذ بدايته حتى نهاية العصر العباسى ، وهذا يعنى أن المصادر التاريخية للفكر السياسى أكثر اتساعا من الفلسفة السياسية الإسلامية ؛ بل إن فلسفة الحكم ليست مرادفا للتراث الفلسفى بصفة عامة ، ذلك أن من تعرض لمناقشة السلطة من منطلق التأصيل العلمى والمنهاجية الوضعية لم ينحصر فقط فى أولئك الذين تعوّد المؤرخون أن يطلقوا عليهم

وصف «الفلاسفة». هناك آخرون ـ دون أن ينتموا إلى هذه الطائفة ـ تناولوا الظاهرة، كلٌ بأسلوبه وكل من منطلق اهتماماته؛ ولكنهم لا يقلون أهمية عن الفلاسفة؛ لأنهم يقدمون لنا لا تلك التصورات المثالية؛ ولكن الفكر السائد فى عصرهم حيث تتحكم اعتبارات أخرى بعيدة عن التجرد والتأمل المطلق. بل نستطيع بهذا الخصوص أن نؤكد دون خوف من المبالغة أن هؤلاء هم فلاسفة الحكم الذين برغم أنهم لا يرتفعون إلى مستوى أئمة الفلسفة فإنهم أكثر أهمية فى تحليل التراث من ذلك المنظور الذى حددناه: إنهم أكثر تعبيرا عن الوعى الجماعى[٣] والتصورات والمدركات السائدة؛ لأنهم أقل ذاتية ونبوغا وتميزا وقدرة على الأصالة والاستقلال من أولئك الذين ارتفعوا إلى مستوى أئمة الفلسفة الذين ـ على العكس ـ تقوقعوا فى ذاتيتهم، وتجردوا ولو بقسط معين من الواقع الاجتماعى والاقتصادى لعصرهم[٤].

فهناك أولاً الفقهاء، ونقصد بذلك أولئك الذين كانت وظيفتهم تخريج الأحكام. إن عملية تخريج الأحكام، أى وضع القواعد السلوكية لتنظيم العلاقات الفردية ابتداء من المبادئ التى صاغها القرآن، والنماذج التى قدّمتها السنّة مع متابعة المنطق الفردى من خلال القياس لخلق الترابط، هى وظيفة الفقيه، وهى أيضا تفترض تصوراً سياسيّا دينيا، ترفض بعبارة أخرى تصوراً لطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، لا بد أن تنعكس هى نفسها فى أسلوب تخريج الأحكام وقواعد التشريع. «أليس تخريج الأحكام نوعًا من السياسة يوصف فى كثير من الأحيان بكلمة السياسة الشرعية؟». وإذ نتحدث عن الفقهاء لا بد أن تسطع فى الذهن الرءوس الأربعة الكبرى: أبو حنيفة، مالك، الشافعى، ثم أحمد بن حنبل.

كذلك نستطيع أن نضيف إلى هذه المجموعة طائفة أخرى تعرضت للسياسة وللسلطة بالدراسة والتحليل دون أن تتصف لا بصفة الفلسفة ولا بصفة الفقه، هؤلاء الذين نستطيع أن نصفهم بالمفكرين، هم قوم غلبت عليهم صنعة الكتابة أو القرب من الحاكم، ففكروا وتأملوا فى السلطة وصناعة الحكم وسجلوا تفكيرهم فى مؤلفات أو انطباعات، وهم يذكروننا بما نراه اليوم فى عالمنا المعاصر حيث نجد الفكر السياسى لا يتطابق مع الفلسفة السياسية ولا مع الفلسفة بصفة عامة. وإذ لم يعرف العالم القديم هذه المجموعة إلا على سبيل الاستثناء، فإنها على العكس من ذلك فى التراث

الإسلامى منتشرة ونماذجها عديدة، وللأسف فالنصوص التى تركها هؤلاء لم تكن موضوع عناية، ولم تلاق حتى اليوم أى اهتمام حقيقى، وذلك برغم أن تاريخ الفكر السياسى الإسلامى لن يكون حقيقيا إن لم يتعرض على وجه الخصوص لهذه النصوص بالنقد والتبويب.

دراسة فلسفة الحكم فى الإسلام تقتضى من جانبنا تناول كل من هذه النماذج. وإذا كان المكان لا يسمح لنا بأن نتعرض بالتفصيل للتطبيقات الأساسية المعبرة عن هذه المفاهيم الثلاثة، فإننا سوف نقتصر على نموذج لكلّ منها.

ومن ثم فسوف نتعرض أولا لـ «ابن خلدون» بوصفه فيلسوفا من أبرز من قدمت الحضارة الإسلامية، ثم نتناول «أبا حنيفة» حيث إن مذهبه الفقهى هو أكثر المذاهب انتشاراً، وأخيرا نقف أمام أحد النصوص المعبرة عن المجموعة الثالثة وهو كتاب «سلوك المالك فى تدبير الممالك» لـ «شهاب الدين بن أبى الربيع»، والسبب فى اهتمامنا بهذا النص هو أنه من النصوص القليلة المنشورة والتى قدّر لها التداول.

على أننا قبل أن نلقى بدلونا فى هذا التحليل لا بد أن نطرح سؤالين:

أولاً: هل نستطيع القول بأن هناك نظرية سياسية إسلامية؟

ثانيًا: وهذا يعنى أن هناك خصائص مشتركة للمفكرين المسلمين بخصوص تحليل الظاهرة السياسية وبغض النظر عن انتماءاتهم وتنوعاتهم، فما تلك الخصائص؟

الإجابة عن السؤال الأول ليست بتلك البساطة؛ بل إنها فى حاجة إلى مؤلف على حدة، إذ كيف نستطيع أن نصف تراثا معينا بأنه يتكامل فى إطار نظرية واحدة؟ وما هذه النظرية؟ ولماذا هذه النظرية تصير إسلامية، بحيث ترفض أو تستقل عن سواها من التأصيلات الفكرية؟ وكيف نوفق بين التطبيق العربى والتطبيقات الأخرى كالتركية والهندية على سبيل المثال؟ وكيف نصف التصور الإسلامى بأنه نظرية سياسية إسلامية، إذ سبق وأن ذكرنا بأن التطبيق العربى للخبرة الإسلامية يجعل الدين هو المتغير الأساسى الذى يوجب ويستوعب المتغير السياسى؟

أسئلة تصعب الإجابة عنها فى عدة أسطر، برغم ذلك فلو تركنا جانبا هذه الاستفهامات، وحاولنا أن نقدم تصورا متكاملا للنظرية السياسية الإسلامية، ومع عدم

الخوض فى هذه التساؤلات مؤقتا، فإننا نستطيع أن نحدد عناصر البنيان فى المتغيرات التالية:

أ ـ **نظرية المناخ**: أى تكوين الظاهرة السياسية من حيث عناصرها ومتغيراتها، وقد عرض لها بالتفصيل «ابن خلدون» فى مقدمته.

ب ـ **نظرية السلطة**: ونقصد بذلك تفسير التعامل بين الحاكم والمحكوم: قواعده وخصائصه، وهنا نجد على الأقل تفسيرين: **أحدهما**: تفسير عضوى يقدمه «الفارابى»، **وثانيهما**: أخلاقى يعرضه «الغزالى».

ج ـ **نظرية الدولة**: ونقصد بذلك فهم الدولة بوصفها إطارًا قانونيًا للممارسة، وكتاب «الماوردى» خير من يقدم تحليلاً فقهيًا لهذه الناحية.

د ـ **نظرية وظائف الدولة**: حيث يسيطر على التحليل الأهداف التى يجب أن تسعى إلى تحقيقها الدولة، و«الفارابى» يحلل هذه الوظائف من منطلق مبدإ العدالة، و«شهاب الدين بن أبى الربيع» يجعل المنطلق مبدأ السلامة والثقة.

وهكذا تكون عملية البناء متكاملة: الوجود السياسى أولا، ثم السلطة أى محور الوجود السياسى بوصفها ممارسة ثانيا، لا بد من أن ترتفع إلى قمتها عند المدينة عن الدولة... والدولة ظاهرة ووظيفة فى آن واحد، بطبيعة الحال ـ ولو عمقنا التأصيل والمتابعة لاستطعنا أن نضيف إلى ذلك أسماء أخرى ونصوصًا كثيرة. وسوف نضيف عند حديثنا عن «سلوك المالك» جزئيات أخرى؛ ولكن هل هذا القدر كاف للإجابة عن السؤال: هل هناك نظرية سياسية إسلامية؟

وهذا يقودنا إلى السؤال الثانى:

لقد سبق وحددنا خصائص الفكر السياسى الإسلامى بوصفه أحد مصادر التراث، ولكن لو حاولنا الإجابة عن هذا السؤال من منطلق خصائص المفكرين، والذى هو أيضا السؤال نفسه، ولكن من ناحية أخرى، فإننا نستطيع أن نحدد هذه الخصائص فى السمات التالية:

أولاً: ازدواجية المبادئ.

ثانيًا : الأصل غير العربى .

ثالثًا : عدم مواجهة المشكلة السياسية .

رابعًا : وذلك برغم ربط الفكر بالحركة .

سبق أن تناولنا العنصر الأخير ، بقيت الخصائص الثلاث الأولى :

الفكر الإسلامى لم يقم على أن المبدأ الأصيل فى الوجود السياسى هو قيمة واحدة ، أى أن القيم العليا لم يجعلها تتمركز حول قيمة واحدة ، وإنما جعل الوجود السياسى - فى مثالية - يسعى نحو الجمع دائما بين قيمتين كل منهما تكمل الأخرى : العدالة قيمة مطلقة لدى جميع المفكرين ، يأتى إلى جوارها ويكملها ويترابط معها لا بمعنى التبعية ، ولكن بمعنى التفاعل مبدأ آخر يختلف تبعا لكل مفكر فهو التوازن لدى «الغزالى» ، والتكامل السياسى لدى «الفارابى» ، وهو الحرية فى فكر «ابن سينا» ، ليصير لدى «ابن رشد» مفهوم البطولة السياسية ، وليختلف لدى «ابن خلدون» حيث نجد مفهوم العصبية يأتى فيتفاعل ليُشكّل ويتشكّل بمفهوم القبلية .

العنصر العربى أيضا نادر الوجود لدى المفكرين المسلمين ، بمعنى أنهم لا ينتمون إلى شبه الجزيرة ، لا من حيث المنبت ولا من حيث الإطار الفكرى ، حتى إن بعضهم كان يكتب بالعربية والفارسية .

الناحية الثالثة وهى عدم مواجهة المشكلة السياسية ، وهنا يبدو وبشكل واضح مدى التقصير الذى وقع فيه الفكر الإسلامى ، وسوف نرى نموذجا لذلك فى فكر «ابن خلدون» . على أن هذه الناحية نستطيع أن نلمسها لدى جميع المفكرين . فـ «الغزالى» عاش فترة الحروب الصليبية ، ومع ذلك لم يعلق عليها بكلمة واحدة ، والفكر الإسلامى بهذا الخصوص يعكس خصائص الفكر السياسى بصفة عامة قبل القرن التاسع عشر ، برغم ذلك فإن مسئوليته أخطر ؛ لأن المنهاجية التى تناول من خلالها تحليل الظاهرة قادته إلى الملاحظة من جانب ، وإلى الإيمان بضرورة الجمع بين الفكر والحركة من جانب آخر .

فلماذا؟ سؤال آخر لا يسمح المكان بالإجابة عنه .

نتابع ما سبق وأجملناه فى مباحث ثلاثة :

المبحث الأول

فقه السياسة فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

١ ـ التعريف بالفلسفة السياسية

التمييز بين دراسة الظاهرة السياسية واستخلاص الخبرة السياسية من التراث الإنسانى ــ المبادئ السياسية التى تسيطر على الصياغة العقائدية لفكر الباحث السياسى وأهميتها فى تحديد القيم الحضارية:

قبل أن نعرض لفكر «ابن خلدون» فى فقه السياسة، يجب أن نسرع مقدما لتحديد بعض المفاهيم الأساسية التى يجب أن تكون واضحة منذ الآن فى أذهاننا حتى نتابع العرض المنطقى لفلسفة المؤرخ العربى، وقد اتحدت مجاميعه الكلية بطريقة لا تدع مجالا للغموض.

فأول ما يجب أن نتذكره هو أن فلسفة السياسة ـ وهى فى معناها العام تعنى تفسير ظاهرة السلطة ـ لا تقتصر على ناحية واحدة من نواحى الخبرة السياسية. فلسفة السياسة هى أساسا فلسفة علمية، ولذلك فإلى جانب التجريدات المنطقية ذات الصبغة الميتافيزيقية أو الخيالية، هناك ناحية الخبرة التجريبية، بل هذه هى التى تعنينا أساسا حتى تصير الفلسفة السياسية، وقد اقتربت من الوضعية الفكرية، وجعلت من الذاتية العقيدية مجرد عنصر من عناصر التقدير فى فلك الأولى، ويسعى بكل ما يستطيع من إمكانات هى بطبيعتها نسبية لأن يجعل دوره مقصورا على تحديد طريقة اقترابه من الظاهرة السياسية دون التأثر فى تفسيره لها. والواقع أن الميدان الذى يوجه إليه الفيلسوف السياسى قواه يتعدى أن يكون مجرد التفسير المطلق المجرد لظاهرة معينة، بل يجب أيضا أن يتعدى المذاهب والعقائد ليحدد معنى الخبرة النظامية عن طريق دراسة

النظم السياسية من حيث علاقاتها بالقوى المثالية المحرمة للجماعة فى تطوراتها وتقلباتها، سواء كانت القوى انطلاقية وتقدمية، أم كانت معبرة عن مرحلة معينة من مراحل التدهور والتحجر الحضارى يمكن تحديدها من مبدأين: الأول: المبدأ الديمقراطى، والثانى مبدأ الوحدة السياسية. وبرغم ذلك فإن الفلسفة اليونانية لم تقدم لا للأول ولا للثانى من هذه المبادئ أى تلخيص منطقى أو عرض كلى من حيث الأسس أو النتائج أو بصفة عامة الصياغة المجردة. بل ويمكن القول بأنه باستثناء «باركليس»، وهو رجل قيادة تجريبية أكثر منه معبرا عقيديا عن المبدإ السياسى ـ لم يتعرض أحد من رجال الفلسفة اليونانية للدفاع عن مبدإ الديمقراطية لا من حيث التأصيل المنطقى ولا من حيث التفريع النظامى. وتزداد ضخامة الاستدلال عندما نتذكر أن مبدأ الوحدة السياسية لم يكن موضع ترحيب، حتى من حيث النتائج من جانب ممثلى الفلسفة السياسية. فـ «أفلاطون» وكذلك «أرسطو» أجمعا على رفض أى محاولة سياسية تسعى إلى الانتقاص من خصائص المدينة ـ الدولة كما عرفتها الحضارة اليونانية، وهى بطبيعتها وحدة سياسية مقفلة ترفض الاندماج فى وحدة أوسع وأكمل حتى لو كانت قائمة على الوحدة العنصرية. وبرغم محاولات «إيسقراط» الضعيفة فى إيضاح ما تعنيه الوحدة للجماعة اليونانية خلال تلك الفترة فإن «ديموستين» ظل أسيرا للأوضاع التى صنفها عمالقة الفلسفة اليونانية مما أدى به إلى ألا يكتشف حقيقة التصدع الذى أصاب النظام السياسى اليونانى، والذى جعله غير صالح لأن يواجه حقيقة الانطلاق المقدونى نحو الجنوب. برغم ذلك فإن هذه الخبرة السياسية وقد تبلورت حول مبدأى الديمقراطية والوحدة السياسية هى التى هيأت للعالم الأوروبى بصفة عامة، وللجماعة الألمانية بصفة خاصة جميع تطوراتها النظامية، من حيث كونها امتداداً لتطور فكرى وعقيدى تبلور خلال الفترة التى تمتد منذ نهاية القرن السادس عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، وإذ نذكر هذا علينا أن نتذكر ـ على سبيل المثال ـ «بودان» الفرنسى ومن بعده، «فشته» و«هيجل» الألمانيين.

على أننا قبل أن ننتقل لنحدد نطاق دراستنا لـ «ابن خلدون» يجب أن نذكر القارئ بخلاصة سريعة للمبادئ السياسية التى يقوم عليها تفسيرنا للظاهرة السياسية لدى «ابن خلدون»، أول هذه المبادئ يتعلق بطريقة الكشف عن الظاهرة السياسية، فنحن نساير المذهب الظاهرى فى طريقة الاقتراب من الظاهرة السياسية، ومعنى ذلك أنه من

الضرورى أن يبدأ الباحث بتحديد موضوع دراسته بطريقة واضحة، ثم يبدأ الباحث فى عزل الظاهرة تدريجيا من جميع العناصر التى قد تتصل بها، ولكنها لا تعنى الباحث العلمى من حيث تحديد الإطار الشكلى للظاهرة موضع الدراسة. وبعبارة أخرى، فإن العالم يعنيه أن يصل إلى الإلمام والمعرفة بالظاهرة، ولكن لا يعنيه تلك المصادر التى قد تكون اشتركت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فى بلورتها طالما هى لا تتدخل فى بلورتها الهيكلية. فالظاهرة القانونية يعنينا منها فقط تلك الصياغة الشكلية المبتدئة من الأمر القانونى والمنتهية بالجزاء الوضعى. أما من حيث طبيعة الظاهرة السياسية، وبصفة خاصة من حيث علاقة التطور السياسى بغيره من صور التطور الإنسانى، فنحن نؤمن بالوحدة فى التطور النظامى للجماعة السياسية. فالفصل بين التطور القانونى والتطور السياسى هو اتجاه لا نقبله حيث إنه لا يعبر عن حقيقة منطقية، فضلا عن أنه يتجاهل الخبرة السياسية. إنَّ المجتمع تكوَّن من قوى متعددة جميعها تؤثر وتتأثر فيما بينها بقدر قد يتساوى فى بعض الأحيان، وقد يختلف فى بعض الأحيان من حيث الكمية، وكذلك من حيث الكيفية، ولكنه دائما فعّال وحاسم حيث يستحيل إلغاء أى قوة من القوى مهما ضؤل شأنها فى تحقيق نتائج التطور. وهذا يقودنا إلى حقيقة أخرى متعلقة بطبيعة الانتقال فى تفسير الظاهرة السياسية من الوضع الجامد لتحديد عناصر الهيكل النظامى إلى الوضع الديناميكى الذى يفسر الحركة السياسية. فنحن نؤمن بأن الحركة السياسية ما هى إلا كفاح بين القوى الحقيقية الديناميكية الموجهة الساعية نحو تحرير الفرد من الاستغلال أيّا كانت صورة المثل الأعلى الذى يقود التطور الاجتماعى.

٢ـ أهمية «ابن خلدون» فى التاريخ الفكرى للحضارة الإسلامية

الدلالة التى يجب أن نستقيها من متابعة فكر «ابن خلدون» لا تقف عند مجرد التساؤل عن تصورات السياسة أن الفكر تعبير عن الواقع وامتداد له، وهكذا يجب أن نربط فكره بحياته وكليهما بالتطور السياسى العام الذى عاشه الفيلسوف.

أولاً: من حيث كونه خالقا لطريق وضعى للبحث العلمى.

ثانيًا: من حيث مدى تأثيره فى التطورات اللاحقة.

ثالثًا: من حيث تعبيره عن القوى المحلية الداخلية فى محاولة صهرها فى بوتقة الوحدة العامة عن طريق الانسياب الإكراهى فى القيم الحضارية.

رابعًا: من حيث مدى تعبيره عن فترة تتميز بالتناقض بين الحقيقة النظامية (سعيها للبلورة المحلية للنظم السياسية) والأوضاع الأيديولوچية (شعورها جماعيا بضرورة الوحدة الإطارية للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية).

إنَّ تاريخ الفكر السياسى الإسلامى لم يكتب حتى اليوم، إذا قدر لنا أن نعرض فى يوم من الأيام لتاريخ التطور العقيدى للمثل الأعلى الذى سيطر على الجماعة الإسلامية من خلال التطبيق العربى للمدينة السياسية فى تطوراتها التابعة، لكان علينا أن نجعل من «الفارابى» و«ابن خلدون» الشخصيتين اللتين عبرتا عن المراحل المتعاقبة والمشكلات المتتابعة التى واجهتها الجماعة الإسلامية دون أن نجد لها حلولا وضعية.

ولكى نفهم «ابن خلدون» يجب أن نتذكر شخصيته وأصله وعصره، وسوف نرى خلال عرضنا لتفسيره للظاهرة السياسية كيف تفاعلت هذه العناصر الثلاثة لتقديم فلسفة معينة واضحة المعالم، ولكننا نسرع منذ الآن لنحدد مظاهر أهمية هذه الفلسفة فى تاريخ التراث الإسلامى.

فأول ما يجب تذكره هو أن «ابن خلدون» بالطريقة التى بها تناول الظاهرة موضع الدراسة قد خلق طريقًا وضعيّا للبحث العلمى. نحن نعلم أن ما يعيب الحضارة الإسلامية هو أنها لم تملك فى أى مرحلة من مراحل تطورها نظرية عامة لطرق البحث تحت ما نُسميه اليوم «طرق البحث المستندة إلى الملاحظة والمشاهدة المباشرة». ويمكن القول بصفة عامة إن الفكر الإنسانى حتى القرن الثامن عشر يتصور أن البحث فى نطاق العلوم الاجتماعية يستطيع أن يخضع للمعايير والقيم نفسها التى تخضع لها العلوم الطبيعية من حيث إخضاع الظاهرة موضع الدراسة للمقاييس التجريبية والقياسية واستخلاص النتائج عن طريق الملاحظة المباشرة بل والمفتعلة فى بعض الأحيان. و«ابن خلدون» يقدم لنا لأول مرة فى تاريخ الفكر ـ لا فقط الإسلامى، بل والعربى بل وأيضا الإنسانى ـ مثالا لطرق البحث العلمى فى نطاق الدراسة الاجتماعية يجعلنا نقربه من «توكفيل» الفرنسى الذى طبّق المنهاج نفسه فى دراسته للظاهرة الديمقراطية للجماعة الأمريكية خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر.

على أننا لن نستطيع أن نمنع أنفسنا من أن نتساءل: لماذا لم يستطع «ابن خلدون» أن يؤثر فى التطورات المعاصرة أو اللاحقة له، سواء من الوجهة السياسية أو من الوجهة الفكرية؟ سوف نعرض لذلك فيما بعد، محددين العلاقة بين الفكر السياسى الذى عرضه لنا «ابن خلدون» بصفة خاصة فى مقدمته وبين التطورات اللاحقة. على أننا نسرع منذ الآن لننبه الأذهان إلى أمرين: **أولهما**: أن ابن خلدون فصل بين الناحية الفكرية والناحية الحركية فى موقف المفكر السياسى، ففيلسوف السياسة لا يعدو أن يكون مفكرا، وكأى مفكر آخر ليس واجبه بل وليس من حقه أن يتدخل فى تطور الأحداث السياسية بوصفه كذلك، ولذلك فـ «ابن خلدون» عندما يعرض لنقد النظام السياسى أو لتوجيه نصائح قد يفهم منها أنها تتناول الأوضاع القائمة يحيل على لسان آخر أو يلجأ إلى خطاب أحد الأمراء، يلخص عن طريقه نصائحه للحاكم، وهو فى هذا لم يفعل غير النزول على تقليد استقرت عليه الحضارة الإسلامية؛ **ثانيهما**: أن السياسة عندما تعرض لها المفكر لم ينظر إليها على أنها محاولة لتغيير الأوضاع القائمة، وإنما واجهها بمعنى أنها ثقافة تندرج فى ميدان الفلسفة، وقد ترقى لمرتبة العلوم، ولكنها لا تعرض إطلاقا للأوضاع القائمة من حيث الحكم عليها، أو تبيان الطرق إلى تغييرها. أما من ناحية العلاقة بين «ابن خلدون» والتطور العلمى للدراسات الاجتماعية، فإنه مما لا شك فيه أن «المقريزى» و«القلقشندى» قد تأثرا به تأثرا واضحا فى مؤلفاتهما. على أن ذلك الذى يمكن أن يوصف بأنه استمرار لفكر «ابن خلدون» السياسى، هو «المقريزى» بصفة خاصة فى مؤلفه «إغاثة الأمة بكشف الغمة».

ما يعنينا من «ابن خلدون» ليس فقط فكره أو فلسفته، وإنما المعنى المستتر تحت محاولاته المتعددة سواء فى مؤلفه الضخم عن أخبار المغرب، أو فى مقدمته المشهورة. وإذا كان المجال لا يسمح بالاسترسال فى التفاصيل الاستشهادية من حيث الخبرة التاريخية ومدلولها عن طريق التحليل الكمى لما ورد فى تاريخه (بطريق)، فإن الثابت من اطلاع أولى لم أستطع أن أخضع فيه هذا المؤلف لمثل ذلك النوع من إسراع الدراسة العلمية، هو أن «ابن خلدون» فى مؤلفاته هذه إنما كان يعبر ولو بطريقة لاشعورية عن قوى محلية تشعر بأنها دخيلة على المجتمع الإسلامى، وتحاول أن تنصهر فى البوتقة الحضارية، التى وضعت أسس التقاليد الإسلامية لنا مثلا وحيدا فى نوعه من حيث الخبرة و الوحدة السياسية. فالشعور بالوحدة عادة يأخذ شكلا جاذبيا من قوى جانبية

نحو قوة تكون مركزا للثقل تندفع نحو تلك القوى الجانبية نتيجة لشعورها بالضعف وأملها فى القوة التى تترتب على الوحدة. ومثال ذلك ما حدث خلال القرن الرابع قبل الميلاد من الجماعة اليونانية (فترة «ديموستين»)، وما شاهده العالم المعاصر خلال القرن التاسع عشر فى وسط أوروبا (حول الجماعة البروسية)، على أن ذلك الشعور بالوحدة الذى نستطيع أن نتلمسه من قراءتنا لتاريخ «ابن خلدون» يأخذ صورة تكاد تعيد للأذهان ما عرفناه فى التاريخ المعاصر باسم «وحدة أوروبا الوسطى»، حيث نجد أن القوى المحلية الكثيرة تشعر بالرغبة فى الوحدة وتسعى إليها، ولكنها لا توفق حتى فى التعبير عنها، بسبب عدم وجود ما يسميه العُرف السياسى «الدولة القائد».

٣ـ مشكلة «ابن خلدون» وفقه السياسة: التمييز بين فكر «ابن خلدون» السياسى، أثر «ابن خلدون» فى تطور علم السياسة

لنستطيع أن نفهم فقه «ابن خلدون» السياسى ومغزاه التاريخى والعقيدى حتى نتمكن من أن نحدد وضعه فى التيارات العالمية، يجب أن نبدأ فنحدد الموضوع الذى يثيره «ابن خلدون» وعلاقته بفقه السياسة. فما فعله «ابن خلدون» هو أنه بدأ باستقراء التاريخ فتتبع الوقائع السياسية منذ وجدت الخليقة حتى عصره. على أنه بعد ذلك يحدد موضوع دراسته بجماعة معينة ويتتبع تطورها السياسى عن طريق الملاحظة المباشرة والتحقيق الشخصى مع الغربلة التدريجية والمنطقية، وعقب ذلك ينتقل فيحاول أن يحيل موضوع دراسته إلى قواعد عامة ومجردة تحكم تطور الظاهرة التاريخية ذاتها سواء من حيث وجودها، أو من حيث عناصر تقلباتها، أو أخيرا من حيث انقراضها ومظاهر ذلك الانقراض.

موضوع دراسة «ابن خلدون» إذن هو الظاهرة الاجتماعية أو ما يسميه هو «علم العمران» وما يسعى إليه هو تحديد القواعد العامة التى تحكم تطورات الظاهرة، أى ظاهرة المجتمع الإنسانى.

على أن الظاهرة الاجتماعية هى ظاهرة كلية، ولنستطيع أن نفهمها، بوصفها حقيقة ميكروكزمية يجب أن نعرض لها، لا فقط من حيث كلياتها بل وفى جزئياتها لنستطيع أن نصل إلى تلك الكليات، وإحدى تلك الجزئيات هى ظاهرة السلطة،

و«ابن خلدون» منطقى، فهو يتناول تماما مظاهر العمران أو ما نسميه اليوم بـ «علم الاجتماع العام».

ولكنه ليستطيع أن يصل إلى ذلك التلخيص الكلى المطلق والمجرد، لا يترك الناحية النظامية أى ناحية المسلسل الهرمى من حيث التبعية القيادية من جانب، ومن حيث التوجيه الآمر من جانب آخر، وبعبارة أخرى هو لا يترك الظاهرة السياسية، وإنما يتناولها بالقدر، وفى الحدود التى تلزمه بها طبيعة الدراسة التى يريد أن يصوغها.

ومن هذا نستنتج منذ الآن

أولاً: أنَّ «ابن خلدون» لم يعرض لظاهرة السلطة فى ذاتها، وإنما تعرّض لها بوصف أنها إحدى خصائص الجماعة المنظمة.

ثانيًا: أن «ابن خلدون» من حيث تفسيره للظاهرة السياسية يتأثر بمسلكه فى علم الاجتماع دون أن يفكر فى تناول فلسفة السياسة بطريقة مباشرة.

ثالثًا: أن «ابن خلدون» يؤمن بأن تفسيره الظاهرة الاجتماعية يجب أن يخضع لطريق الملاحظة المباشرة المتعددة الجوانب، فهو برغم عدم خلطه بين الناحية الاجتماعية والنواحى الأخرى للظاهرة، فإنه يؤمن بأن الوصول إلى المعرفة بالظاهرة الاجتماعية لا يتم إلا عن طريق دراسة نواحيها المتعددة من اقتصادية وسياسية وعقيدية قبل الوصول إلى ذلك التلخيص العام الذى يحدد خصائص ظاهرة المجتمع الإنسانى.

هذه الطبيعة المعقدة لفقه «ابن خلدون» تجعل من مشكلة تفسير فكره السياسى أمرا صعب المنال، وفى حاجة إلى الكثير من الحذر. وحيث إن غايتنا الأساسية هى أن نفهم فلسفة «ابن خلدون» السياسية فنحن لن نتعرض لفلسفته الاجتماعية إلا بذلك القدر اللازم لفهم مدركاته السياسية.

سوف نقسم دراستنا إلى قسمين:

القسم الأول: نلخص فيه فقه «ابن خلدون» السياسى عن طريق تتبع المشكلات التى يثيرها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة والتى تتعلق بتفسير الظاهرة السياسية.

القسم الثانى: نحاول أن نحدد فيه مركز «ابن خلدون» من التيارات السياسية من حيث مواجهته للظاهرة السياسية.

على أننا نسرع منذ الآن لنوجه نظر القارئ لضرورة التمييز بين فلسفة السياسة لدى «ابن خلدون» الذى يمكن حسبانه أحد آباء علم السياسة بمعناه المعاصر، ووضعه بهذا المعنى فى مرتبة «مونتسكيو» و «توكفيل» ـ وبين أنه من الوجهة الفعلية لم يقدر له أن يؤثر تأثيرا مباشرا فى تطور علم السياسة كما نفهمه فى الفقه المعاصر؛ بسبب أن دراسته لم يقدر للمشتغلين بعلم السياسة فى الحضارة الغربية الاطلاع عليها.

٤ ـ التحديد بعناصر البحث

التمييز بين الظاهرة السياسية، والنظام السياسى، والمشكلة السياسية ــ خصائص طريقة البحث التى اتبعها «ابن خلدون» فى عرضه للقواعد العامة المتعلقة بالصياغة التطورية للظاهرة السياسية ــ تقسيم البحث:

كيف فسّر «ابن خلدون» ظاهرة السلطة ؟

لم ترد كلمة السلطة فى مقدمة «ابن خلدون»، على أن المؤرخ العربى استعاض عن تلك الكلمة باصطلاح آخر أكثر تعبيرا عن موقفه الصياغى من ظاهرة الإكراه السياسى، فهو يتحدث فى الفقرة الثانية عشرة من الفصل الثانى من الكتاب الأول عما يسميه «الدراسة على أهل العصبية»، وهو يقصد بذلك حق توجيه قيادى، أى يتعرض لظاهرة السلطة، ولكن فقط من ناحيتها الإيجابية ـ أى من ناحية صاحب الحق فى التوجيه والقيادة ـ لا من جهة المحكوم ـ أى عضو الجماعة السياسية. ثم هو يعود بعد ذلك إلى أن يعبر عن فكرة النظام أو بعبارة أدق عن مجموعة القواعد النظامية التى تحدد السلطات العامة سواء من حيث الوصول إليها أو من حيث اختصاصات صاحبها (الفصل الثالث من الكتاب الأول)، على أنه يعود إلى استخدام لفظ «الدولة» بمعنى التنظيم أى الإطار النظامى الشكلى الذى يحدد الأوضاع القانونية من الوجهة الجامدة «التصاعدية» بل بمعنى الظاهرة السياسية بوصفها حقيقة ديناميكية تنصهر فيها الناحية النظامية لتصير هذه عنصرا من عناصر التقدير فى الأوضاع المتطورة، عندما يتحدث فى الفقرة الرابعة عشرة (دائما من الفصل الثالث) عما يسميه «الأعمار الطبيعية» قامت بذلك فكرة الدورات التاريخية. وبرغم أنه حتى هذه اللحظة يمكن القول بأنه على هذا النمو ميّز بين السلطة فأسماها «الرياسة» والظاهرة السياسية فعبّر عنها بكلمة

«الدولة العامة». على أنه سرعان ما يعود عقب عدة صفحات فيتحدث عن «حقيقة الملك وأصنافه» مستخدمًا الملك بمعنى السلطة، على أنه يلجأ إلى كلمة «السلطان» بعد ذلك للتعبير عن صاحب السلطة (الفقرة الخامسة والثلاثون من الموضع السابق ذكره نفسه) وعقب ذلك بعدة أبواب، وبخصوص السياسة الاقتصادية للجماعة السياسية يستخدم كلمة السلطان مرادفا لكلمة الدولة حيث يتحدث عن كيف أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا، ولكنه فى الفصل التالى مباشرة يعود فيميز بين «السلطان» يعنى «صاحب السلطة» و«الدولة» بمعنى النظام السياسى فى فصل بعنوان فصل فى أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون فى وسط الدولة (الفقرة الثانية والأربعون من الفصل السابق ذكره نفسه).

كلمة «السياسة» على عكس كلمة «السلطان» غير مجهولة لدى «ابن خلدون». على أنها لا تظهر فى مقدمته إلا بعد أن يجتاز القارئ شطرا ضخما من القسم الذى يتعرض فيه لظاهرة السلطة (أساسا الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب الأول وبصفة خاصة الفصل الثالث) فيعقد فصلا بعنوان: فصل فى أن العمران البشرى لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره.

فما الذى يقصده بكلمة «سياسة» فى معناها الاصطلاحى؟

ليس حظ كلمة «سياسة» بخير من مصير تلك الاصطلاحات التى صادفناها لدى «ابن خلدون»، فهى كلمة غامضة يحملها على أكثر من معنى واحد، فى بعض الأحيان متعارضة. ويمكن القول دون أن نعنى من ذلك تحديدا ضيقا إنه إن أطلق الكلمة قصد بها «التوجيه والإرشاد»، ولكنه إن قيدها بالإضافة أو الوصف حملها على معنى «النظام السياسى». على أنه يعود فى نهاية المقدمة ويفرد فصلا مستقلا بعنوان «فصل فى أن العلماء من البشر أبعد عن السياسة ونواحيها»، حيث نجد أن كلمة السياسة قد أخذت معنى فقهيّا محدد المعالم واضح التفاصيل، فهو يقصد بتلك الكلمة كل ما له صلة لتحديد العلاقة بين المواطن والجماعة السياسية، سواء كان ذلك من حيث التنظيم التصاعدى للسلطة، أو كان ذلك متعلقا بتحديد العلاقة التوازنية بين القوى الاجتماعية والاقتصادية التى يضمها ويحصرها النظام السياسى، أو بعبارة أخرى تصير كلمة «السياسة» مرادفا لمزاولة السلطة والحكم.

والخلاصة من هذا الموجز أننا لفهم «ابن خلدون» فهمًا حقيقيّا يجب ألا نقف إزاء الشكل بل وأن نبحث عما يستتر خلفه من قيم حقيقية وأوضاع قد يعبر عنها بغير لغتنا، أو حتى قد يعبر عنها باصطلاحات متضاربة وهو يقصد حقيقة واحدة.

ولذلك فنحن لنستطيع أن نفهم ما المراد بظاهرة السلطة لدى «ابن خلدون»، ولنستطيع أن نتابع عناصر التفسير الذى كان يستتر خلف عرضه للقواعد التى تحكم الظاهرة الاجتماعية كما فهمها عقله الواعى؛ يتعين علينا أن نسلك طريقا مزدوجا لفهم فلسفة السياسة. يجب أولا أن نبدأ فنبحث عن الوحدة التى تستتر خلف التبويب الشكلى الذى يقدمه لنا فى مقدمته من حيث علاقته بالظاهرة السياسية، ثم ننتقل فنحدد عناصر الظاهرة السياسية ونتساءل عن موقفه من كل عنصر من هذه العناصر قبل أن نختتم كل ذلك بتلخيص هيكلى لعقيدته السياسية. على أننا يجب ألا ننسى فى عرضنا هذا أن نحدد الخصائص التى تتميز بها طريقته فى الكشف عن خصائص الظاهرة السياسية، والتى تميز «ابن خلدون» عن غيره من مفكرى الإسلام وتجعل منه أحد آباء علم السياسة كما نفهمه اليوم.

«ابن خلدون» برغم ذلك يمثل أحد الأعمدة الحقيقية التى تكون حلقة الصلة بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى. وإذا كان «ابن خلدون» يوصف عادة بأنه كان مفكرا سيئ الحظ؛ لأنه لم يقدر لفكره الانتقال والاستقبال فى الفكر السياسى الغربى إلا فى فترة حديثة، ولم يعرفه التراث الغربى خلال فترة العصور الوسطى كما حدث لـ «ابن سينا» و«ابن رشد» إلا أنه برغم ذلك يسمح لنا من خلال عملية البناء الفكرية للمثل السياسى الأعلى كما تصوره «ابن خلدون» باكتشاف لا فقط أبعاد المقارنة بين الفكر السياسى الإسلامى والفكر السياسى غير الإسلامى؛ بل وكذلك تحديد طبيعة علاقة الاستمرارية والارتباط بين الفكر الإسلامى والفكر السياسى اليونانى، وهذا يقودنا إلى أن نفرض تساؤلا آخر: أين «ابن خلدون» من مشكلة عصره؟ فالمفكر السياسى أحد واجباته أن يُقدّم تلك الحلول التى تفرضها مشكلة الوجود السياسى كما عاشها واستطاع أن يعبر عنها من خلال نماذجه الفكرية، فهل أدى «ابن خلدون» هذه الوظيفة أم لم تقدر له الفرصة بأن يدلى بدلوه فى تلك الناحية، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا؟ وأين مسئوليته؟ ومدى تلك المسئولية إزاء التطور العام للحضارة الإسلامية؟

نتابع الدراسة فى نقاط خمس بالترتيب التالى :

أولاً : التفكير السياسى ووضعه من الثقافة الإنسانية .

ثانيًا : طرق البحث المنهاجية إزاء الظاهرة السياسية .

ثالثًا : التعريف بالظاهرة السياسية .

رابعًا : التعريف بالمثل السياسى الأعلى لدى «ابن خلدون» .

خامسًا : «ابن خلدون» ومشكلة عصره .

٥ـ تحديد خصائص الثقافة السياسية كما تصورها «ابن خلدون» ونتائج ذلك من حيث عرضه للأصول العامة التى يجب أن يستند إليها المنطق السياسى

مما لا شك فيه أن «ابن خلدون» لم يصل إلى إمكان تصور وجود علم السياسة بمعناه الذى نفهمه اليوم بوصفه علمًا قائمًا بذاته ، الغاية منه دراسة ظاهرة السلطة بوصفها ظاهرة اجتماعية مستقلة عن باقى الظواهر الأخرى ؛ بحيث تملك كيانها ومنطقها الخاص بها والتى يعطيها ذلك الاستقلال النظامى .

على أنه برغم ذلك فإن الفيلسوف العربى تصور الثقافة السياسية ، وفهمها بمعنى الاستدلالات العقلية بتنظيم الحكم داخل الجماعة التى بلغت مرتبة معينة من مراتب التطور الحضارى . ونستطيع أن نلخص خصائص السياسة بهذا المعنى لدى «ابن خلدون» فى الآتى :

أولاً : الثقافة السياسية هى تعبير حضارى .

ثانيًا : الثقافة السياسية يجب أن تكون وضعية .

ثالثًا : الثقافة السياسية تتطلب حرية فى الرأى .

رابعًا : الثقافة السياسية هى أساسا تعبير فلسفى .

فلنتناول هذه الخصائص الأربع بشىء من التفصيل :

على أن الذى نلاحظه منذ الآن هو أن «ابن خلدون» فى مقدمته لم يتناول الظاهرة السياسية بالصراحة نفسها وعلى المنوال نفسه . فهو فى القسم الأول منها الذى يتناول

طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها، وما لذلك من العلل والأسباب، يواجه بالتحديد الظاهرة السياسية وخصائصها بالكثير من الشجاعة والصراحة.

صحيح أنه عندما يتعرض لصياغة نصائحه للأمير الحاكم يلجأ إلى صياغة غير مباشرة فيسوقها على لسان «طاهر بن الحسين» فى خطاب منه إلى ابنه «عبد الله» لما ولاه «المأمون» على مصر، إلا أنه لم يتورع فى تناول ظاهرة السلطة بالتحليل، بل وتناول المبادئ السياسية بالدراسة المواجهة الصريحة كمبدإ الحرية ومبدإ العدالة، ولكنه عقب ذلك فى قسم آخر من المقدمة وهو إجمالا يبتدئ بالفصل الرابع، نجده يتفادى الحديث عن الظاهرة السياسية، بل ويعلن صراحة فى فقرة بعنوان «فصل فى أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ونواحيها»، حيث يقول بأن طبيعة العلم تقتضى التجريد الكلى الذى لا يتقيد بزمان أو بمكان، وهو أمر يختلف بالنسبة للسياسة؛ إذ يحتاج صاحبها على العكس من ذلك إلى مراعاة ما فى الخارج وما يلحقها من الأحوال، ويقصد بذلك أن الحقيقة التجريبية - أى غير الذاتية والمستقلة عن منطق الباحث - هى التى تحدد طبيعة الاستقراء والاستدلال؛ ولذلك فإنه يحكم عليها بأنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع إلحاقها بشبه أو مثال، وينافى الكلى الذى يحاول تطبيقه عليها ولا يقاس بشىء من أحوال العمران على الآخر؛ إذ كما اشتبها فى أمر واحد فلعلهما اختلفا فى أمور فتكون لدى العلماء أحكام عامة، بسبب ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا فى السياسة افرغوا ذلك فى قالب أنظارهم ونوع استدلالهم فيقعون فى الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم.

هذا الاختلاف فى موقف «ابن خلدون» من مواجهته للظاهرة السياسية يجعلنا نميل إلى القول بأنه وضع مؤلفه على عدة دفعات، بحيث تأثر فى صياغته لأفكاره بالظروف التى أحاطت به فى أثناء عرضه لموضوعات دراسته أو على الأقل على دفعتين فى إحداهما لم يكن يخشى أن يواجه الظاهرة السياسية بصراحة وثقة، وفى الأخرى كان يشعر بالحرج فيلجأ إلى التهرب مما يتعلق بظاهرة الحكم، مكتفيا بأن يسوق لنا ذلك التَّسْويغ الذى هو نوع من الدفاع الشخصى أمام ضميره، أكثر من التعليل العلمى الصحيح.

٦ ـ كيف يحدد «ابن خلدون» الثقافة السياسية بأنها تعبير حضارى؟

من قراءة ما سبق ذكره نستطيع أن نستنتج:

أولاً: أن «ابن خلدون» يُسلّم بأن الثقافة السياسية هى صورة من صور المنطق؛ حيث يصل الباحث إلى نتائجه عن طريق الاستدلال.

ثانيًا: أن تفسير ظاهرة الحكم لا يستطيع أن يؤديها متوسط الثقافة أو على حد قول «ابن خلدون» العامى السليم الطبع، المتوسط الكيّس؛ لقصور فكره عن ذلك وعدم عَدّه إياه بالقصر لكل مادة على حكمها وفى كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ولا يتعدى الحكم بقياس ولا تعميم.

فلو أضفنا إلى ذلك ما سبق وقرره بخصوص أن العلوم وثيقة الصلة بكثرة العمران وتعظم الحضارة، مقدما لنا لذلك مثلا واضحا ما حدث فى قرطبة وفى بغداد لما كثر عمرانهما واستوت فيهما الحضارة، زخرت فيهما بحار العلم، ولما تناقص عمرانهما وذعر سكانهما انطوى ذلك البساط بما عليه جملة وفقد العلم بهما والتعليم وانتقل إلى غيرهما من الأمصار . . . لاتضح لماذا هو يصف الثقافة السياسية بأنها تعبير حضارى؟ إذ (**أولاً**) هى ككل ثقافة منطقية لا تنمو إلا حيث بلغت الجماعة السياسية مستوى معينا من التقدم والرقى، وهى (**ثانيًا**) تفترض جماعة مستقرة لا تعرف ما يسميه «ذعر السكان»، وهى (**ثالثًا**) وبصفة خاصة لا تستطيع أن تتلاءم مع منطق العامى السليم الطبع أى متوسط الثقافة.

٧ ـ لماذا يفترض «ابن خلدون» وضعية الثقافة السياسية؟

فكر «ابن خلدون» بخصوص هذه الناحية غير واضح وغير صريح، فهو لم يذكر أن الثقافة السياسية لا تعنى الوضعية، ولكنه ذكر ما قد نفهم منه أنه يفترض ذلك، ونحن نستطيع أن نستنبط ذلك من أمرين:

أولهما: أنه عندما تعرّض لحدود إمكانات العلماء من التفكير السياسى والتفسير لظاهرة الحكم أشار ـ كما سبق ورأينا ـ إلى أن أحد الأسباب التى تجعل العلماء ينفرون من الانكباب على ذلك النوع من أنواع التفسير المنطقية ضرورة الحياد الذى قد لا يتأتى فى كثير من الأحيان.

ثانيهما: أنه عندما تعرّض لتفسير الظاهرة السياسية من حيث تطوراتها، ذكر أن هذه تخضع لقوانين مطلقة، مستخدما فى هذا كلمة «قانون» لا بمعنى الأمر الصياغى - أى التشريعى أو العرفى - وإنما بمعنى العلاقة الارتباطية التى تحدد دور ظاهرة معينة فى تحديد نتيجة معينة سواء من حيث ترتيبها، أو من حيث حدودها الزمانية والمكانية.

ومن ثم فالوضعية فى زمن «ابن خلدون» وإن لم تحدد فكريا إلا أنها إحدى خصائص البحث السياسى، تستمد وجودها من طبيعة الظاهرة موضع الدراسة، وإن كان «ابن خلدون» يحاول أن يرقى بها بعد ذلك إلى مرتبة السلوك الذى يجب أن يميز فقيه السياسة، وذلك برغم أنه لم يوفق فى التعبير الكامل عن الوضعية بهذا المعنى الأخير.

٨- إلى أى مدى يدافع «ابن خلدون» عن حرية الرأى من حيث مدى علاقة هذا المبدإ بالثقافة السياسية؟

مما لا شك فيه أن «ابن خلدون» آمن بمبدإ الحرية فى بعض تطبيقاته. تجلى ذلك بشكل واضح فى ناحيتين:

الأولى: الناحية الاقتصادية، حيث ذكر بشكل واضح أن الدولة يجب أن تمتنع عن التدخل فى شئون «التجارة» وما يتعلق بها من نشاط اقتصادى هو بطبيعته فردى.

الثانية: الناحية الثقافية، حيث قال بصراحة: إن التعليم يجب ألا يخضع إلى الإكراه والتوجيه؛ لأن ذلك فيه إضرار بالثقافة والمثقفين. فما مدى هذين المبدأين من حيث علاقتهما بمبدإ الحرية السياسية؟

فلنعرض أولا لكل من هذين المبدأين بشىء من التفصيل:

الحرية الاقتصادية فى فلسفة «ابن خلدون» الاجتماعية هى إحدى مميزاتها الواضحة التى لا يمكن الشك فيها فهو يرفض تدخل السلطة الحاكمة، ويصف التجارة من السلطان بأنها مفسدة بالتطور الاقتصادى ومضرة بالرعايا (ص٢٢٦). وهو يحلل تلك الناحية تحليلا كاملا لا يدع مجالا للشك فى أنه يفسر مثل هذا التدخل الاقتصادى على أنه وسيلة إلى خلق نوع من الانعدام فى التوازن الضرورى بين صاحب السلطة

والمواطن الذى لا يملك السلطة، ومن ثم فهو محكوم وخاضع ويتعين عليه أن ينظم نشاطه فى إطار لما أسماه «المنافسة المشروعة».

على أنه عندما ينتقل إلى الحرية الثقافية نجد موقفه يقل صراحة من حيث الدفاع عن مبدإ الحرية. ولعل مبدأ الحرية الثقافية لم يكن من بين المبادئ التى جالت كلية بفكر «ابن خلدون»، على كل نصادف فى مقدمته فصلا بعنوان «فصل فى أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم» يشرح فيه كيف أن التوجيه الثقافى يجب ألا يخضع للإكراه، وإنما إلى خليط من الشك والاختيار، إذ إن الإكراه وحده يترتب عليه فساد معانى الإنسانية حيث تكسل النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، ويؤكد تلك الحقيقة بالمثل التاريخية فيضيف: وهكذا وقع فى كل أمة حملت فى قبضة القهر ونال منها العنف، عدّه فى كل ما يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به، نجد ذلك فيهم استقراء ونظره فى اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون فى كل أفق وعصر بالحرج ومعناه فى الاصطلاح المشهور التخابث والكيد (ص٥٣٨). والخلاصة أنه يربط بين الشدة فى التوجيه الثقافى، والتظاهر بغير ما يؤمن به صاحب الفكر ويفرع على ذلك فيما يتعلق بطرق التوجيه فى التعليم بأنه ينبغى للمعلم فى متعلمه والوالد فى ولده ألا يستبدا عليهم فى التأديب، ويستشهد فى هذا بأحد المتخصصين «محمد بن أبى زيد» الذى ذكر فى مؤلف له بأنه لا ينبغى لمؤدب الصبيان أن يزيد فى ضربهم إذا احتاجوا إليه على ثلاثة أسواط.

ظاهر من هذا أن «ابن خلدون» يخلط بين السياسة الثقافية فى عرضه، وهى المتعلقة بموقف الجماعة السياسية من القسط الذى يجب أن يحصل عليه المواطن من المعرفة، وبين الناحية البيناجوجية ـ أى الطريقة التى يجب أن تنقل بها المعرفة إلى الذات موضع التثقيف.

نعود بعد ذلك إلى مبدإ الحرية السياسية هل تعرض له «ابن خلدون»؟ وما معناه، وما علاقته بالثقافة السياسية؟

يجب أولا أن نستبعد مبدأ العدالة فسوف نرى فيما بعد أن «ابن خلدون» عرف هذا المبدأ على أننا يجب ألا نخلط بين العدالة وبين الحرية.

مما لا شك فيه أن كليهما يختلط بالآخر، فالنظام الذى يقوم على الاستبداد بحقوق المواطن وكرامته يجعل من الظلم أحد الأسس الحقيقية السياسية، والظلم مخالف للعدالة. ومن ثم فالعدالة تفترض الحرية والعكس صحيح: فاحترام حقوق المواطن هو مجافاة للظلم، ومجافاة الظلم تعنى التسليم بالعدالة.

برغم ذلك فإن النظرية السياسية تسلم بأن المبدأين يملكان استقلالا وظيفيا، فالحرية السياسية معناها توازن معين فى القوى السياسية، أو كما يقول «شيشرون» التوافق بين أعضاء الجماعة السياسية وأحد مظاهر ذلك التوازن، التسليم بحقوق معينة للمواطن إزاء السلطات الحاكمة من بينها حق الرقابة، أما العدالة فهى تعبير فلسفى عن فكرة المساواة من الوجهة القانونية.

يُخيّل إلينا من قراءة «ابن خلدون» أنه لم يميز بين الحرية والعدالة بهذا المعنى، إذ جعل الأولى عنصرا من الثانية بعد أن رفع الثانية إلى مرتبة الحقائق الكلية التى لا تعرف قيودا، لا موضوعية ولا شكلية، فإذا بالعدالة تصير تعبيرا عن إحدى خصائص النظام السياسى، وهو يصل فى هذا إلى حد المغالاة فيجعل من العدالة لا فقط حقيقة شكلية بمعنى الشرعية النظامية، بل يجعلها أيضا معيارا لتفسير الحكم على التصرف السياسى من حيث غايته إزاء الصالح العام، فالتصرف فقط والعادل، ولذلك يحكم على تكليف الأعمال، وتسخير الرعايا بغير حق بأنه من أشد الظّلامات وأعظمها، ثم يضيف إلى ذلك فى الحديث وفى سياق تحديد المصروفات الظالمة يقول: «وأعظم من ذلك فى الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان فى وجه النسب بالإكراه».

والخلاصة أنه لا يمكن القول بأن «ابن خلدون» تصور مبدأ الحرية بمعناه السياسى سواء بمعنى حق المواطن فى الاشتراك فى توجيه أمور الجماعة، أو حق المواطن فى أن يكون له حد أدنى من الضمانات إزاء السلطة الحاكمة من حيث الكرامة والإنسانية، أو إن أردنا أن نعبر عن هذا بتعبير اصطلاحى، «ابن خلدون» واجه السلطة بوصفها حقيقة تصاعدية مناقشا لها من حيث كونها تعبيراً وضعيّا عن بلورة اجتماعية لقوى وطاقة دافعة وظيفية، دون أن يتناولها من الناحية الذاتية ـ أى بوصفها أمرا يتضمن إخضاعًا وتوجيها وتقييدا لعضو الجماعة: هو ينظر إليها بوصفها تعبيرا عن التطور النظامى وليس بوصفها قوة تصفع فتكبل بقيود لم يتعوّدها عضو الجماعة، ومن ثم يتعين

تفسيرها، وهو بهذا يعبر عن الاتجاه الذى يميز الفلسفة السياسية السابقة على عصر النهضة، وبصفة خاصة فلسفة العصور الوسطى، كما أنه يجعل منه من حيث تقديمه لمبدإ العدالة صوتًا ناصعًا فى التعبير عن التقاليد الإسلامية.

٩ـ الطبيعة الفلسفية للثقافة السياسية: محاولة «ابن خلدون» الجمع بين المنهاج العلمى والوظيفة التجريدية لتفسير الظاهرة السياسية وأثر ذلك فى منطقه السياسى

هناك أمران يجب أن نسلم بهما ابتداء:

أولاً: أن «ابن خلدون» عندما تعرّض للظاهرة السياسية إنما تعرض لها بوصف كونها إحدى نواحى وعناصر الظاهرة الاجتماعية، فهو ينظر أساسا ويبحث ابتداء من ظاهرة العمران؛ وحيث إن إحدى خصائص العمران هى التنظيم فهو يتناول ذلك ليستطيع أن يقترب من كليات الظاهرة الأساسية وهى ظاهرة التجمع الإنسانى.

ثانيًا: أن «ابن خلدون» يدمج الثقافة السياسية فى نطاق العلوم الفلسفية. وهو فى هذا أيضا واضح. والفصل الذى عقد فى نهاية مقدمته والذى سبق وأثرناه بخصوص الاستدلال على أن «ابن خلدون» وضع مقدمته على أكثر من مرحلة واحدة بعنوان «فصل فى أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ونواحيها» وأوضح فى تأكيد الصبغة الفلسفية للثقافة السياسية.

على أن «ابن خلدون» عندما واجه الظاهرة الاجتماعية اتبع منهاجا علميا سوف نرى تفاصيله فيما بعد، هذا المنهاج العلمى يعنى البدء بغربلة الظاهرة موضوع الدراسة ومشاهدتها والإمساك بتلابيبها عن طريق الخبرة المباشرة، ثم ملاحظتها فى تطوراتها الحقيقية والمفتعلة حتى إن تجمعت من كل ذلك عناصر للتقدير بدأ فى تطويرها وتحويلها إلى قوانين عامة تحكم الظاهرة من حيث تطوراتها المتتابعة المختلفة. مثل هذا المنهاج كان ولا بد من أن يؤثر فى فلسفة «ابن خلدون» السياسية؛ حيث لم يستطع أن يفرق بين التفسير الذاتى الذى قد يبلغ مرتبة الإيحاء فى بعض الأحيان لظاهرة السلطة، والتفسير العلمى حيث الظاهرة هى التى تتحدث وتعلن عن خصائصها فهو فى اللحظة نفسها التى يتبع فيها منهاجًا علميًا للكشف عن خصائص الظاهرة السياسية ـ وسوف نرى ذلك فيما بعد ـ عندما يتناول تفسير الظاهرة السياسية فإذا به يعبر عن الذاتية المطلقة،

ومن ثم يقع فى تناقض مرده صعوبة الجمع بين العالم المحايد الوضعى والفيلسوف المكافح إلا فى نطاق معين وطبقا لخطة معينة مرسومة ابتداء. ولعله مما يخفف مسئولية «ابن خلدون» فى هذه الناحية أنه لم يستطع أى مفكر حتى اليوم أن يصل إلى هذه المرحلة من مراحل الإبداع العقيدى.

١٠ـ نتائج التحديد لطبيعة الثقافة السياسية فى فلسفة «ابن خلدون» وكثقافة تجمع الوضعية والذاتية، بين التجريبية والتجريدية

ومن هنا نلحظ ابتداء أن الثقافة لدى «ابن خلدون» تجمع خصائص متعارضة، ومرد ذلك بطبيعة الحال إلى أن «ابن خلدون» لم يواجه مشكلة الثقافة السياسية بطريقة أصيلة مخالفا فى ذلك ـ ولو إلى حد معين ـ تقاليد الفلسفة اليونانية، وكذلك وبصفة خاصة تقاليد الفلسفة الحديثة ابتداء من «ميكاڤيللى» أحد معاصريه، ومتابعا فى هذا تقاليد الفلسفة السياسية التى عرفها العالم فى العصور الوسطى.

ويترتب على ذلك نتائج معينة نلخصها فى الآتى:

أولاً: أن «ابن خلدون» نظر إلى «السياسة» بمعنى «الثقافة»، أى التفسير ولم يتعرض لها إطلاقا بمعنى الحركة والقيادة، أى المشاركة والتوجيه الذى قد يعنى الحكم على نظام سياسى معين ابتداء بالإخفاق ومحاولة التغيير فى هذا النظام، أو على الأقل بالعناصر والوسائل التى تسمح بهدم مثل هذا النظام وبناء نظام آخر. فالسياسة بمعنى «التوجيه» مقصورة على ولى الأمر ولا يتعرض لها العالم المفكر، أما السياسة فى معناها الحقيقى لدى «ابن خلدون» فهى الثقافة سواء كانت تلك الثقافة تفسيرا للوقائع، أو دفاعا عن المثالية الذاتية.

ثانيًا: أن الظاهرة السياسية هى ظاهرة جامدة وليست ظاهرة ديناميكية، فـ«ابن خلدون» يتناولها دائما بوصفها هيكلاً وإطاراً للحقيقة الاجتماعية. وحتى عندما يتطرق إلى تطوراتها المختلفة حيث نجد عنصر الزمان، وقد كان من الممكن أن يقدم له العنصر الديناميكى الذى يخلق الحركة فى الجسد السياسى من حيث تتابع الصور النظامية، نجده يحطم ذلك العنصر عندما يلغى عامل الانتقال التتابعى. ولعله فى ذلك متأثر بمنهاج «أرسطو» وبالفقه الإسلامى منهاجا قانونيّا أكثر منه سياسيّا. وإذا كان من الممكن

التماس العذر لدى «ابن خلدون» فيما سبق وقررناه بخصوص نظرته الكلية للثقافة السياسية، فإننا لا نستطيع أن نجد مسوغًا لهذه النظرة الجامدة؛ حيث إن «الفارابى» فى مدينته الفاضلة وبعرضه لما سماه «الجسد السياسى» فى تفسيره للظاهرة السياسية كان قد أدخل العنصر الديناميكى فى مواجهة ظاهرة السلطة، وكان على «ابن خلدون» أن ينتفع بهذه الخبرة فى صياغته لفلسفته السياسية.

١١ ـ الخصائص العامة لطرق البحث التى اتبعها «ابن خلدون» للكشف عن الظاهرة السياسية والاقتراب من ظاهرة السلطة

إذا كان «ابن خلدون» يبدو عاجزا عن تحديد عناصر الثقافة السياسية إزاء ما وصل إليه الفكر المعاصر برغم أن الحضارة الإسلامية كانت تستطيع أن تهيئ لمفكر من طرازه الوصول إلى مثل هذه النتيجة، فإنه إذا انتقلنا إلى الناحية المنهاجية فسوف نجد «ابن خلدون» عملاقا قد استطاع أن يقدم لنا فى نطاق إمكاناته ما يسعى جاهدا اليوم علم السياسة إلى تحقيقه.

ولو تتبعنا خصائص المنهاج العلمى الذى اتبعه «ابن خلدون» فى تفسيره لظاهرة الحكم لاستطعنا أن نلخصها فى الآتى:

أولاً: الملاحظة المباشرة وسيلة للمعرفة.

ثانيًا: أن تلك الملاحظة يجب أن تكون متعددة الجوانب للوصول إلى الظاهرة الذاتية موضع التفسير.

ثالثًا: وذلك بقصد استخلاص ما يسميه بـ «القانون السياسى».

رابعًا: وهو ليؤكد تجريداته يلجأ إلى ما يسميه «الفقه السياسى» بالنموذج ليتحدد معنى ونطاق، إطلاقاته الصياغية.

فلنتابع هذه العناصر بالتفسير والإيضاح.

١٢ - «ابن خلدون» يتبع فى طريق التحديد بالظاهرة السياسية طريق الملاحظة المباشرة المستندة إلى الخبرة الشخصية بعد استبعاد كل طريق من طرق البحث أساسه الإيحاء أو المنطق المجرد

علم السياسة علم تجريبى، ومعنى ذلك أن الباحث إزاء الظاهرة السياسية يجب أن يبدأ فيلاحظها ويراقب ويتابع تطوراتها بفعل ذلك وقد يفيد من كل فكرة أو عقيدة ذاتية حتى إذا جمع ملاحظاته انتقل لمحاولة تفسير الظاهرة من حيث مظاهرها، ومن حيث تطوراتها مخضعا كل ذلك لمنطق العلم الذى يسعى إلى بنائه. ومعنى ذلك أن هناك حركة مد وجزر دائمة بين الملاحظة والنتائج، **الأولى** فى محاولة التحقق من عناصر المادة، **والثانية** فى محاولة التحديد الصياغى لقواعد التفسير الظاهرى.

معنى ذلك أن دراسة الظاهرة السياسية يجب أن تبدأ من الواقع، وهى عندما تبدأ من التجربة يجب أن تسعى إلى الضم الكيفى والكمى لتلك الملاحظات التى هى نتيجة التجربة، وهذا ما يعبر عنه بالتعمق الرأسى والضم الأفقى، وكلما ازداد التحليل الرأسى فى عناصر الملاحظة والتعدد فى الوحدات (الضم الأفقى) ازدادت قيمة الملاحظات التى يستخلصها عالم السياسة وهو يحاول تفسير الظاهرة السياسية.

وعلم السياسة المعاصر فى محاولة التخلص والتقييد من صبغته الفلسفية، إنما يفعل ذلك عن طريق استقلاله فى طرق بحثه التى يصبغها تدريجيا بصبغة وضعية علمية مقارنة، فهى وضعية بمعنى أن وسائل البحث يمكن تحديد عناصرها وإخضاعها لعوامل القياس المختلفة التى تخضع لها جميع العلوم البحتة، وهى علمية بمعنى أن تبدأ من التجربة والواقع قبل أن تسعى نحو ذلك الذى يجب أن يكون، وهى مقارنة بمعنى أنها تقتصر على تطبيق واحد أو صورة من صور الخبرة السياسية.

«ابن خلدون» يمكن أن يُوصف بأنه أول فيلسوف عرفه الفكر الإنسانى طبق هذا المبدأ فى تفسيره للظاهرة السياسية، فهو يلجأ لدراسة المجتمع العربى أولا، يعيش فيه ويجمع عن طريق احتكاكه به ملاحظاته المتعددة، ثم هو بعد ذلك يتتبع فى تاريخه الكامل التطور التاريخى للظاهرة الحضارية، موسعا من مبدإ ملاحظاته غير المباشرة بحيث لا يتقيد لا من حيث الزمان ولا من حيث المكان، مضيفا إلى ذلك رحلات متعددة شرقا وغربا، جاعلا هدفه من تلك الرحلات الاتصال بالحاكم والمحكوم،

حريصا على جمع كل ما يمكن من معلومات تسمح له بتفسير الظاهرة موضع الدراسة كل ذلك قبل أن يبدأ تحليل تلك المعلومات ويحيلها إلى ما أسماه «ظاهرة العمران» موضوع مقدمته.

و«ابن خلدون» بهذا المعنى يعيد للذاكرة ما فعله «أرسطو» مع فارق ضخم يكون مرحلة مهمة تقدمية تجعل منه ـ كما قلنا ـ أول فيلسوف عرفه الفكر الإنسانى وصل إلى هذه المرحلة من القمة فى دراسة الظاهرة الاجتماعية. فـ «أرسطو» عندما أراد أن يقدم نظامه المثالى بدأ بدراسة جميع الدساتير اليونانية؛ ليستخلص منها خير العناصر الصالحة للتطبيق، وهو بهذا المعنى اتبع طريقة مقارنة، ولكنه كان دائما رجل القانون، فهو اقتصر على الناحية النظامية دون أن يتعداها لا إلى الخبرة ولا إلى الواقع. ومن هذه الناحية لا يمكن الشك فى أن «ابن خلدون» تقدم على «أرسطو» واقترب لا فقط من الفكر السياسى خلال القرن الثامن عشر، بل يمكن أن يقال إنه من الناحية المنهاجية تقدم على الفلسفة الحديثة خلال جميع مراحل القرن التاسع عشر، وسوف نرى ـ فيما بعد ـ أنه لن يفوقه فى هذا سوى «كلسن» المعاصر الذى قدم له بأصول منهاجه العلمى «هسرل» الألمانى.

ملاحظة أخرى يجب أن نلاحظها على منهاج البحث الذى اتبعه «ابن خلدون» وهو أنه فى عرضه لنتائجه خلط بين ما يسمى بـ «تبويب الملاحظات» وبين «التلخيص الصياغى» فى شكل قانون علمى يخلق رابطة وثيقة بين فلسفة السياسة، بمعنى التفسير الذاتى للظاهرة السياسية وعلم السياسة بمعنى التجميع المجرد لمجموعة العلاقات التى تخضع لها التطورات الارتباطية للظاهرة السياسية. ولعله مما يشفع لـ «ابن خلدون» فى ذلك أمران: **أولهما** أنه عالم اجتماع، **وثانيهما**: أن علم السياسة حتى اللحظة التى نتحدث فيها لا يزال يكافح فى سبيل الوصول إلى تلك الغاية.

١٣ ـ الملاحظة المباشرة يجب أن تكون متعددة الجوانب لنستطيع الوصول إلى المعرفة الكلية بالظاهرة موضع التفسير

لنفهم معنى ذلك يجب أن نبدأ فنتذكر حقيقة عامة من حيث العلاقة بين الظاهرة السياسية والظاهرة الاجتماعية. فالمادة الاجتماعية هى مادة كلية أو هى مادة ماكروكزمية، ومعنى ذلك أنه لا يمكن الإلمام بها إلا عن طريق المعرفة والبحث بجميع

نواحيها من اقتصادية وثقافية وقانونية وعقيدية ، وأنه لا يمكن الفصل بين هذه النواحى بالإلمام ، يجب أن يكون كليا كما أن التطور العام تعبيره عن حقيقة واحدة وإن تعددت صورها . على أن هذا المنهاج لا يقتصر فقط على علم الاجتماع ، فعلم السياسة أيضا فى منهجه لا يستطيع أن يشطر ظاهرة السلطة عن بقية عناصر المادة السياسية بدعوى التخصص ، وعالم السياسة على هذا النحو يجب أن يتجه إلى جعل ميدان ملاحظاته غير مقصور فقط على ظاهرة السلطة بمعناها النسبى ، بل يتناول جميع ما يتصل بها من قريب أو بعيد ، على أنه عندما يتجه بعد ذلك إلى تحديد نتائج ملاحظاته يتجه إلى الغربلة التدريجية عن طريق إبعاد الأقل أهمية فالأكثر أهمية والوثيق الصلة فالبعيد الصلة ، وهو بهذا الطريق يستطيع أن يعزل الظاهرة موضع الدراسة تمهيدا لتنظيم تلك النتائج قبل تجريدها فى صيغتها النهائية .

وأول من فعل ذلك فى علم السياسة فى الفقه المعاصر ، حتى إنه يُسمى «نيوتن علم السياسة» ، هو الفيلسوف الألمانى «كارل ماركس» فهو ليستطيع أن يفسر التاريخ أخضع الظاهرة الاجتماعية لملاحظاته فى ألمانيا ثم فى فرنسا وأخيرا فى بريطانيا العظمى مستعينا بتلميذه «إنجلز» . وعقب أن انتهى من ذلك ، جمع ملاحظاته وبلورها قبل أن يصوغ على ضوئها قانونه المشهور بـ «قانون الصراع بين الطبقات» .

مع ذلك فهناك فارق بين «كارل ماركس» و«ابن خلدون» من وجهة المنهاج العلمى ، ذلك أن «ابن خلدون» بدأ بالظاهرة الاجتماعية ولم يتعرض للظاهرة السياسية إلا بحكم كونها أحد عناصر وأوجه التفسير الاجتماعى لظاهرة العمران . أما «كارل ماركس» فعرض للظاهرة السياسية أساسا ، ولم يتعرض للظاهرة الاجتماعية إلا بوصفها طريقا للوصول إلى تفسير الحركة السياسية والتطور السياسى .

١٤ ـ استخلاص القانون السياسى لدى « ابن خلدون » ومداه فى تفسير فلسفة السياسة

القانون السياسى نعرّفه بأنه العلاقة الارتباطية بين الظاهرة ونتائجها ، أو بين تلك النتائج بعضها ببعض عندما تتحدد تلك العلاقة بطريقة ثابتة ومنتظمة . والقانون بهذا المعنى يصير أحد تطبيقات القانون العلمى بمعناه المجرد ، ويختلف عن المعنى الحرفى

لكلمة القانون، كما نفهم فى الدراسات النظامية أى بمعنى الفرض المتعلق على شرط عندما يتحدد لوقوعه جزاء معين.

لا نريد أن ندخل فى تفاصيل علمية ليس هذا موضعها. ولكن الذى يجب أن نلاحظه مقدما هو:

أولاً: أن القانون السياسى ليس هو القانون الوضعى.

ثانيًا: أن فكرة القانون السياسى هى أحد مظاهر انتصار علم السياسة فى تطوراته المعاصرة التى لا تبعد لأكثر من سبعة أعوام.

من الطبيعى أن الخلط بين القانون بمعناه العلمى والقانون بمعناه الوضعى أمر من السهل حدوثه بالنسبة لمن يتعرض للثقافة السياسية، والأمر على العكس بالنسبة للثقافة العلمية فى مختلف تطبيقاتها البحتة. فعالم الطبيعة عندما يتحدث عن القانون يقصد القانون بمعناه العلمى؛ لأنه لن يتطرق إلى ذهنه إطلاقا القانون بمعناه الوضعى. النتيجة واحدة وإن اختلفت مقدماتها بالنسبة للعلوم الاجتماعية عامة. فعالم القانون عندما يتحدث عن قانون يقصد فقط القانون بمعناه الوضعى أى الأوضاع النظامية، أما عالم السياسة فهو حيث يجمع بين الاثنين مضطر إلى أن يميز بينهما تمييزا واضحا: فهو يتعرض للقانون بمعناه الوضعى؛ حيث إن هذا هو الإطار الذى يضم الحقيقة السياسية، وهو يتعرض للقانون بمعناه العلمى؛ حيث إن هذا هو الغاية التى يسعى للكشف عنها وتقديمها فى إطار صياغى.

ويجب أن نتذكر أن التمييز بينهما الذى نستطيع أن نجعل منه اليوم أحد أسس التنظيم العلمى للثقافة السياسية ليس إلا وليد الأمس القريب فى الثقافة الغربية.

ويكفى أن نتذكر أن فيلسوفا كـ «مونتسكيو» الذى لا يفصلنا عنه أكثر من حوالى قرنين قد وقع فى هذا الخلط من حيث الصياغة متحدثا عن القانون السياسى تارة بمعنى القانون الوضعى، وتارة بمعنى القانون العلمى.

مثال ذلك ما قاله فى الفصل الخامس والعشرين من الفصل الثالث من الكتاب الأول من المقدمة، والذى يحمل عنوان «فصل فى معنى الخلافة والإمامة»: «لما كانت حقيقة الملك أن الاجتماع الضرورى للبشر ومقتضاه التغلب على القهر والظلم اللذين هما آثار

الغضب الحيوانية، كانت أحكام صاحبه فى الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق فى أحوال دنياهم لحمله إياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه وشهواته. ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية (المفضية إلى الهرج والقتل) فوجب أن يرجع فى ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها . . . » .

على أن «ابن خلدون» عندما تعرّض لفكرة التطور الدورى حيث يحاول أن يخضع ذلك لقوانين عامة مجردة أى بمعناها العلمى يتجنب أن يحدد ذلك الإجراء المنطقة، مكتفيا بوصف حركة تنقل الجماعة السياسية من كلية إلى أخرى «بأنه تطور طبيعى للدولة» .

«ابن خلدون» إذن لم يصل إلى حد التمييز الصياغى بين القانون العلمى والقانون الوضعى، ولكنه لم يخلط بينهما فى تعبير واحد باسم «القانون السياسى» كما فعل «مونتسكيو»، مكتفيا بجعل كلمة «قانون سياسى» مرادفة لما نفهمه اليوم بكلمة «القانون الوضعى» .

١٥ ـ استخدام النموذج فى تأكيد الإطلاقات التجريدية من جانب «ابن خلدون»، وقصر هذه النماذج على الحضارات المعاصرة له أو المرتبطة بتجاربه الشخصية

لا نريد أن نتدخل أيضا بخصوص تفاصيل فنية ليس هذا مجالها، ولكن يجب أن نتذكر أن استخدام النموذج فى صياغة النتائج العلمية لمشاهدة وملاحظة الظاهرة، وذلك لتحويل هذه إلى نظرية عامة مطلقة ومجردة، تأكد فى أكثر من صورة ابتداء من التطبيق المبسط الذى لا يعنى أى تعقيد، ويكفى بأن تحدد خصائص معينة باللغة الجارية، وقد ارتبطت هذه الخصائص بصورة فنية من صور الحقائق، وللتطبيق الأكثر تعقيدا أو اقترابا من الكليات الفلسفية وهو النموذج الأرسطى طاليسى إلى النموذج الرياضى، حيث نستطيع بالمنطق التدريجى التتابعى المبتدأ من الملاحظات (نموذج أول) بعد بناء الاستنتاجات (النموذج الثانى) لينتهى بتحقيق التأكيدات (النموذج الثالث) الذى يأخذ فى هذه اللحظة مرادف النظرية العامة المطلقة المجردة .

«ابن خلدون» لم يصل إلى هذا الحد، ولكنه فهم النموذج بمعنيين: **(أولهما)**، بمعنى المثال لتأكيد الحقائق العامة التى يعلن عنها فى صورة قانون، وتعليق على ظاهرة اجتماعية من حيث بلورتها السياسية، وتطوراتها النظامية، وتتابعاتها الدورية. و**(ثانيهما)**، عندما يقدم النموذج كمثال لاستنتاج ملاحظة فى هذا التطبيق دون أن يصل إلى حد التأكيد الإطلاقى للتفسير العلمى، يكتفى بأن يقدم صورة معينة من صور الحقائق الاجتماعية ويستنتج منها ملاحظة معينة.

مثال التطبيق الأول لفكرة النموذج لدى «ابن خلدون» عندما يتحدث «ابن خلدون» عن العلاقة بين العصبية وظاهرة الاستقرار السياسى، فهو يقدم أكثر من مثال واحد يؤكد به معنى ذلك وحدود العلاقة بين الظاهرة الديالكتيكية فى تفسيره لظاهرة العمران من جانب، وظاهرة الدولة من جانب آخر، وهو أولا يحدد القاعدة العامة فيقول إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية؛ والسبب فى ذلك أن الدولة العامة فى أولها يصعب على النفوس الانقياد لها بقوة قوية من الغلب للغرابة وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه. فإذا استقرت الرياسة فى أهل النصاب المخصوص بالملك فى الدولة وتوارثوه واحدا بعد آخر فى أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صيغة الرياسة. ثم يؤكد تلك القاعدة بعدة نماذج أولها مستمد من تاريخ الحضارة الإسلامية فيقول: «ومثل هذا وقع لبنى العباس» وبعد أن يبين إلى أى مدى تنطبق تلك القاعدة على هذا النموذج يقدم نموذجا آخر من تاريخ المغرب يمهد له بقوله: وهكذا صنهاجة العرب بالمغرب فسدت عطيتهم.

مثال للنموذج الثانى نستطيع أن نستخلص من طريقة عرض «ابن خلدون» للعلاقة بين العصبية والعقيدة الدينية، فهو دون أن يحدد معنى ذلك إلا عمومياته حيث يقول: وهذا لأن كل أمر نحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية، يستخلصه من نموذج يقدمه لنا دون أن يحدد علاقته بالقاعدة العامة بتلك الطريقة الارتباطية المنطقية التى رأيناها فى المثال السابق ولذلك هو يعبر عنه بهذه الصياغة: وقد وقع هذا. . .

١٦ ـ خلاصة خصائص المنهاج العلمى الذى اتبعه «ابن خلدون»

مما سبق نستنتج حقيقة عامة، وهى أن «ابن خلدون» لم يسلك منهاجا إيحائيا أو

مجردا للكشف عن الظاهرة الاجتماعية بصفة عامة، وظاهرة السلطة بصفة خاصة وهو فى هذا يتبع منهاجًا علميًا تجريبيًا بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من معان. وبرغم أنه لا يقل من حيث التجديد الصياغى عن المنهاج العلمى الذى اتبعه كل من قدّر له أن يتعرض للعلوم الاجتماعية قبله أو بعده فى الحضارة الإسلامية، وعن علماء الغرب حتى منتصف القرن التاسع بل وفى بعض النواحى حتى أوائل القرن العشرين، فإنه يجب أن نسلم أن نظريته الأصيلة للتحليل على أنها دراسة ظاهرة العمران منعته من أن يقدم كل ما كان يستطيع نبوغه أن يقدمه فى نطاق التحليل السياسى. لماذا؟ سؤال آخر سوف نتعرض للإجابة عنه فيما بعد.

١٧ ـ خصائص الظاهرة السياسية فى فلسفة «ابن خلدون» ومدى ظاهرة السلطة بالحقيقة الاجتماعية

ليس من السهل تفسير الظاهرة السياسية لدى «ابن خلدون». سبق أن رأينا عوامل ثلاثة تخلق هذه الصعوبة: عدم الدقة فى التعبير، واستعمال اصطلاحات واحدة لمعان متعددة، ومعان واحدة باصطلاحات متعددة، من جانب آخر عدم وجود توازن موضوعى فى المقدمة نفسها، فتارة يتناول الظاهرة بتفصيل واف، وتارة يتجنب الحديث عنها بدعوى أن العلماء لا يتعرضون لمناقشة موضوع السياسة، وأخيرا عامل ثالث وهو أن «ابن خلدون» فى تعرضه لظاهرة السلطة إنما يتناولها بطريق غير مباشر؛ حيث يناقشها فقط من حيث كونها عنصرا من عناصر الظاهرة الاجتماعية.

عامل آخر يزيد من صعوبة بناء فلسفة «ابن خلدون» السياسية. ذلك أن الحضارة الإسلامية لم تعرف تقاليد معينة لا فيما يتعلق بتفسير ظاهرة السلطة ولا بخصوص النظم السياسية، ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نفسر «ابن خلدون» حيث هو غامض استنادا إلى تقاليد وطيدة سابقة يمكن القول بأنها كانت تكون لفلسفته ولفكره إطارا يضم عناصر التقدير بحيث يساعد من يأتى من بعده على فهم الأسس التى كان يستند إليها.

وبرغم هذه الصعوبات ففكر «ابن خلدون» يمكن القول إجمالا بأنه واضح فى عناصره العامة، ولا تبدأ الصعوبة فى تفسيره إلا عندما ننتقل من تفسير تلك الكليات إلى فهم جزئياتها، أو بعبارة أدق إلى فهم تطبيقاتها وعناصر هذا التطبيق.

سوف نقتصر هنا على عرض تلك الأسس الواضحة والمبادئ العامة لنحاول على هذا الضوء أن نحدد موقف «ابن خلدون» من المذاهب السياسية المعاصرة، أو بعبارة أدق من التيارات المتعددة فى تفسير الظاهرة السياسية.

ما الظاهرة السياسية إذن كما يتصورها «ابن خلدون»؟ وما العناصر المكونة للظاهرة السياسية؟ وكيف تتطور تلك الظاهرة من صورة إلى صورة؟ وما حدود هذا التطور؟ وما القوانين التى تخضع لها فى التصور؟ وما هى حدود هذا التصور؟ وهل من الممكن التحكم فى هذا التطور؟

١٨ـ التعريف بالظاهرة السياسية: ظاهرة التجمع البشرى ومدى علاقتها بالنظام القانونى، القواعد التى يجب أن يتبعها الأمير والحاكم فى قيادته للرعية

ظاهرة التجمع البشرى لدى «ابن خلدون» تتحدد بخصائص ثلاث هى:

أولاً: طبيعية.

ثانيًا: عضوية.

ثالثًا: وظيفية.

فلنحدد هذه المعانى فى كليات الفيلسوف العربى قبل أن نرتب نتائجها. أول ما يجب أن نلاحظه فى ظاهرة التجمع الإنسانى أنها ظاهرة طبيعية، وهو يقصد بذلك أن الإنسان بطبيعته اجتماعى لا يستطيع أن يعيش منفردا بل لا بد له من الاحتكاك بغيره من بنى البشر أولا فى شكل أفراد أسرته ثم شكل أفراد قبيلته، وهو فى هذا الارتباط إنما يعبر ليس فقط عن حقيقة طبيعية بل وعن ضرورة معاشية أيضا لسد حاجاته التى لا يستطيع أن يؤديها بنفسه، وتتعقد تلك الحاجات كلما تقدمت الجماعة ومن ثم تنوعت ظروف الحياة.

على أن ظاهرة التجمع الإنسانى ليست فقط ظاهرة طبيعية وضرورية بل هى أيضا ظاهرة عضوية، ومعنى ذلك أن مقتضى التجمع الإنسانى أن يتطور دائما بشكل معين معبرا عن تطور فى الخلايا التى يتكون منها المجتمع، وذلك فى الوقت نفسه الذى فيه

طبيعة هذا المجتمع تمنع من الانفصال الكلى لهذه الخلايا، ومن ثم فلا بد من أن تتبلور تلك الخلايا الجديدة فى إطار أوسع من الإطار الأول، وهكذا تتحدد ظاهرة التطور السياسى بأنها تعبير عن تطور عضوى اجتماعى.

ويصحب هذا التطور العضوى تطور آخر وظيفى حيث يتجه الأفراد لأن يتخصص كل منهم فى نطاق عمل معين بحيث يبرع فيه، مما يؤدى إلى اكتساب مهارة معينة ويسمح أيضا بالاقتصاد فى الوقت.

نتائج هذا التعريف لظاهرة التجمع الإنسانى كثيرة نذكر منها الآتى:

أولاً: أن الجماعة السياسية من حيث بلورتها الأولى لا تخضع إلا لقانون طبيعى، وهو الحاجة إلى التجمع والتطور التدريجى العضوى والوظيفى فى آن واحد.

ثانيًا: أن التطور القانونى يصاحب ويتبع ويلازم التطور الاجتماعى، والظاهرة القانونية بهذا المعنى - لا فقط من حيث بلورتها بل وأيضا من حيث تقلباتها - إنما تعبر عن التطور الاجتماعى من حيث مراحله المتعددة.

ثالثًا: أن القواعد التى يجب أن يتبعها الحاكم فى حكمه لرعيته ليست إلا تعبيرا عن تلك الضرورة، وتأكيدا لتلك الظاهرة الطبيعية.

١٩ - رفض النظرية التعاقدية لتفسير السلطة فى فلسفة «ابن خلدون»، والتحديد بمعناها وموضعها من التطور النظامى لظاهرة الحكم

«ابن خلدون» يرى فى ظاهرة السلطة بهذا المعنى تعبيرا عن التطور الاجتماعى والنظامى، وقد اقترن هذا التطور بصورة معينة من صور التنوع الوظيفى.

ومن ثم فهو يرفض كلية الفكرة التى سادت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر من أن أصل الجماعة السياسية أنها تستند إلى عمل إرادى، أو بعبارة أخرى إلى عقد اجتماعى مفترض أو ضمنى. والواقع أنه لم يكن بحاجة إلى أن يلجأ إلى ذلك التحايل الذى وجد نفسه فى حاجة إليه؛ ليعبر عن الأصل الشعبى للسلطة، وليصل عن هذا الطريق إلى تأكيد المبدإ الديمقراطى.

ليس معنى ذلك أن «ابن خلدون» يرفض النظرية الديمقراطية، ولكنه يصل إليها عن طريق آخر، وهو ـ كما سوف نرى فيما بعد ـ مبدأ العدالة، وقد اقترن بالقيم الدينية التى سوف يربط بينها وبين العدالة بوصفها تعبيراً حضاريّا، معيدا للأذهان بهذا الخصوص فلسفة «هيجل» فى صورة أصيلة، وإن خالف فى بعض فرعياتها.

على أن الذى يعنينا بهذا الخصوص أن نلاحظ منذ الآن كيف أن المنهاج العلمى لـ«ابن خلدون» وهو منهاج أساسه ـ كما قلنا ـ الملاحظة والمشاهدة قد أثّر فى تفسيره للظاهرة السياسية، حيث إنه لا يلجأ إلى الافتراضات، وإنما يعبر عن مشاهدة ملاحظة بطريقة لا تقبل الشك أو يتحقق من الوقائع تاريخيا ويستنتج من ذلك نظرياته. ولعل هذا يؤكد حقيقتين:

الأولى: أصالة فكر «ابن خلدون» إزاء من سبقه من مفكرى العرب. فنحن نعرف مدى خصائص الفقه الإسلامى: والافتراضات المتتابعة المتتالية بحيث يفقد الباحث المبادئ الكلية، وبعبارة أدق بحيث لا تبرز النظريات العامة التى تحكم التصرفات الإنسانية. فـ«ابن خلدون» لا يقبل الافتراض فى أى صورة من صوره.

الثانية: هى أن منهاج «ابن خلدون» يكاد يقترب من المدرسة الظاهرية المعاصرة، فالظاهرة ابتداء من «هسرل» تجعل أساس منهاجها بصفة خاصة عنصرين:

الأول: وهو ما نسميه، أى لن تختفى مقدما كل فكرة معينة تنطوى على تحديد وضع معين أو اتجاه معين شعورى أو لاشعورى فى تفسير الظاهرة موضع الاختبار. فالعالم الاجتماعى عندما يتناول ظاهرة من الظواهر يجب أن ينسى نفسه، وأن ينسى كل ما تلقاه من تعاليم وآراء، وأن ينظر إلى هذه الظاهرة كما هى لا كما يجب أن تكون، وأن يسعى بمنطقه المجرد استنادا فقط إلى ملاحظاته، وأن يحدد تلك الظاهرة بعد أن ينقيها من كل ما يحيط بها.

الثانى: الالتجاء إلى الإيحاء غير المباشر وما يسميه كطريق وحيد يستطيع أن يسلكه المفكر ليواجه الواقعة، ثم يتتبعها فى تطوراتها، فى منحنياتها، فى تعريفاتها، فى تقلباتها، فى بلورتها، فى مظاهرها وأخيرا فى اختفائها، فلنترك هذا العنصر الثانى وهو من جانب آخر غير دقيق فى التعريف بالظاهرة لنقف قليلا إزاء العنصر الأول لنرى كيف تشبع به «ابن خلدون».

الفيلسوف الذى نحدد خصائص تفكيره اتخذ من تاريخ الجماعة العربية بصفة عامة، والجماعة المغربية بصفة خاصة نموذجا لعرضه الفلسفى لمصدر الظاهرة السياسية وتطوراتها المتتابعة، وهو عن طريق رحلاته المتعددة جمع ملاحظات غنية بخصوص التطورات المتلاحقة لظاهرة السلطة، على أنه عندما واجه الظاهرة السياسية فى تفسيرها وتحديد خصائصها لم يتأثر بأى عامل ذاتى أو عقيدى، إذ من الطبيعى أنه كان يمنعه من ذلك عاملان:

أولهما: العقيدة الإسلامية وما تضمنته من تعاليم قد تعرفه دون تلك الوضعية وذلك الحياد.

ثانيهما: الأوضاع السياسية المحيطة به وما تعنيه من ضرورة تناول تأكيداته بالكثير من الغموض والتحرج. فيما يتعلق بالعامل الأول يمكن القول إجمالا بأنه اكتفى بأن طبق منهاجه؛ حيث لم يتعارض بشكل واضح مع الأسس العامة للدين الإسلامى. شجعه على ذلك أمران خاصان بالحضارة الإسلامية: **أحدهما**: أن الدين الإسلامى لم يقدم فى مبادئه الدينية الكثير من القواعد التى يمكن أن تكون قواعد مطلقة ترفض التأكيد عن طريق الملاحظة والمشاهدة، **وثانيهما**: أن «ابن خلدون» نفسه سوف يقيد منهاجه هذا عندما تعرض لتفسير ظاهرة النظام السياسى فيجعل من الدين عاملا يحدد مثله الأعلى فى تطور النظم السياسية نحو الكمال العقيدى.

أما فيما يتعلق بالعامل الثانى، فنجد أن «ابن خلدون» لم يتورع عن نقد الحاكم وتوجيه نظره إلى الأخطاء التى يمكن أن يقع فيها مخالفا بذلك طبيعة التطور السياسى. فإلى جانب كونه ذكر بصراحة مبدأ العدالة كأساس من أسس تفسير النظام السياسى، نجد أنه أبرز هذه الناحية فى مناسبتين:

الأولى: عندما تعرض لتوجيه الحاكم فى نصائحه التى يجب على هذا الأخير أن يخضع لها، وأن يتبعها فى تقديره لتصرفاته، فهو لجأ إلى لسان شخص آخر ليقدم هذه النصائح ـ كما سبق وذكرناه ـ فى شكل خطاب نسبه إلى أحد الحكام.

الثانية: أنه فى خلال القسم الأخير من المقدمة وصف السياسة بأنها ليست مما يدخل فى نطاق العلم الصحيح. وقد سبق وتعرضنا إلى هاتين المناسبتين.

على أن «ابن خلدون» فى تطبيقه لفكرة المنهاج الظاهرى بلغ أوجه عندما تعرض لفكرة البيعة وما يصحبها من تحديد لظاهرة الخلافة . فهو يبدأ بتعريف البيعة بأنها العهد على الطاعة ، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر فى أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه فى شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر . فالبيعة إذن ظاهرة تعنى لا فقط الوصول إلى أعلى قمة الهرم السياسى ، بل وتعنى حق توجيه الأمر والالتزام بالخضوع لصاحب هذا الوضع السياسى وهو من ثم ينظر إلى البيعة ، ونحن نعلم جميعا معنى ذلك من حيث علاقتها بظاهرة الخلافة بوصفها ظاهرة سياسية تتجرد كحقيقة تجريبية ؛ فإذا بها حق للحاكم وواجب على المحكوم ، وهو سرعان ما يربط ذلك بطبيعة الخلافة فيقول : «لما تبين أن حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع متصرف فى الأمرين ، أما فى الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية الذى هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها ، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعاية لمصالحهم فى العمران البشرى . . . » (ص٢٠٦) . ثم سرعان ما ينتقل إلى الجماعات غير الإسلامية بخصوص الظاهرة نفسها أى ظاهرة السلطة فيقول «وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ، ولا الجهاد عندهم مشروعا إلا فى الموافقة فقط فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك» .

ولا يقتصر «ابن خلدون» على ذلك من حيث وصف الظاهرة السياسية التى تحيط به عن طريق الاستدلال التجريبى ، بل هو يفرع نتائج ذلك ويتجلى ذلك بشكل واضح فى الخطاب الذى أشرنا إليه أكثر من مرة ، والذى يتضمن ـ فى رأينا ـ عناصر مهمة من عناصر الفلسفة السياسية لدى «ابن خلدون» ، فهو فى ذلك الخطاب يلخص نصائحه للحاكم ونجد من تحليلها أن «ابن خلدون» جعل من قواعد الدين عنصراً موضوعيّا من عناصر التقدير يرفعه إلى مرتبة القيم السياسية . وهو لا يجعل هذا العنصر فقط خاصّا بالتصرفات الذاتية ، بل هو يتناول جميع تصرفات الأمير سواء كانت شخصية أم كانت عامة ، ولعل هذا يوضح لنا منذ الآن كيف أن أى محاولة للتقريب بين «ابن خلدون» و«ميكافيللى» هى محاولة فاشلة حيث إن كلاّ منهما يعبر عن عقيدة سياسية معينة ، ولو أن كلاّ منهما واجه حقيقة سياسية واحدة . فلنكتف مؤقتا بأن نلاحظ أن «ميكافيللى» فصل السياسة عن القيم الأخلاقية ورأى فيها أساسا حقيقة حركية لا تعرف فى الدراسة إلا تنظيمها مجردا عن كل عنصر دينى .

٢٠ ـ العلاقة بين التطور الاجتماعى والتطور القانونى

ما طبيعة العلاقة بين التطور الاجتماعى والتطور القانونى؟ هل التطور القانونى لاحق على التطور الاجتماعى لم يستقل عنه؟ وهل يخضع فى هذا التطور لقواعد معينة أم تكلفة معينة؟

كل هذه أسئلة يثيرها اليوم فقه السياسة ويبلغ فى هذا حد محاولة إخضاع هذه العلاقات إلى قواعد مطلقة، كيف استطاع أن يحدد قواعد التطور الاجتماعى، ومع ذلك لم يتناول قواعد التطور السياسى إلا فى حدود ضئيلة؟

فلنبدأ فنحدد كيف تناول التطور السياسى؟

هو يسلم بأن الظاهرة الاجتماعية هى تعبير عن حقائق طبيعية وإنسانية معينة: فالعصبية أولا، ثم البيئة ثانيا، وأخيرا السكان ثالثا، عوامل تحدد طبيعة ظاهرة العمران ومدى تلك الظاهرة من حيث تعبيرها عن صورة حضارية معينة سواء من الناحية العقيدية، ومن ناحية ظروف الحياة ذاتها أو ما يعبر عنها فقهاء الألمان بالكلمة المشهورة.

ونحن لن ندخل فى التفاصيل المذهلة التى يقدمها بهذا الخصوص «ابن خلدون» ونكتفى بأن نحيل إلى الأبحاث التى تركها من تعرض لفكر «ابن خلدون» من الوجهة الاقتصادية أو الوجهة السياسية ولكن الذى يعنينا من هذا ملاحظة أمرين:

الأول: أنه بهذه المناسبة تحدّث «ابن خلدون» عما يسمى بـ «قانون السببية» إذ يقول: إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من التركيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستمالة بعض الموجودات إلى بعض.

الثانى: أنه لم يصل فى تعرضه للعلاقة بين التطور الاجتماعى والتطور القانونى أو السياسى إلى أن يصف الثانى بأنه معبر عن الأول فى كليات وحقائق متميزة بمعنى أن النظام السياسى يصير دائما تعبيرا عن حقائق اجتماعية معينة.

على أن هذا لا يمنع من أنه ربط بين التطور الاجتماعى والتطور السياسى بصفة عامة والقانونى بصفة خاصة، وذلك عندما تعرض للعلاقة بين تطور الجماعة من وجهة العصبية وتطور النظام السياسى القائم.

ومن ثم نستطيع أن نقرر إجمالا بأنه نظر إلى النظام القانونى على أنه تعبير عن التطور الاجتماعى من حيث إنه يخضع لهذا التطور فيتجه لبلورة معينة، إذ إن هذا التطور يؤدى إلى حاجات جديدة وإلى أوضاع جديدة لا بد أن تتأثر بها النظم القائمة من حيث تطوراتها المتتالية. الصياغة وكذلك الوظيفية مثل واضح لذلك فى مقدمة الفصل الذى يعقده بعنوان «فصل فى أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالملك وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم» (ص١٥٨)، وكذلك فى فصل لاحق حيث يتحدث عن استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالى والمصطنعين، ففى كلا هذين البابين يذكر لنا تطورات اجتماعية ضعيفة ويقرنها بنظم قانونية تعبر عن هذا التطور الاجتماعى.

على أن الذى يجب أن نلاحظه أنه لم يربط التطور القانونى بالتطور الاجتماعى أو بقانون السببية ولا بفكرة التحجر؛ بمعنى أن النظام السياسى يصبح تعبيرا عن ظروف اجتماعية معينة.

وهذا يفسر لنا منذ الآن كيف أن «ابن خلدون» لم يتأثر إطلاقا بـ «أرسطو»: إذ إن هذا الأخير جعل عرضه لنظرية سياسية، يدور أساسا حول قوالب قانونية جامدة تعبر عن أوضاع نظامية معينة، دون أن يتناول الناحية الحركية أى الاجتماعية ودون أن يجعل من التطور القانونى مجرد تعبير عن الأوضاع الاجتماعية.

٢١ ـ طبيعة النصائح التى يوجهها «ابن خلدون» للحاكم فى قيادته لأمور رعيته

سبق أن رأينا طبيعة النصائح التى يوجهها «ابن خلدون» للأمير، كذلك سبق أن حددنا بهذا الخصوص الفارق بين «ابن خلدون» و«ميكاڤيللى» على أننا سوف نعود فيما بعد لنرى كيف يجعل المؤرخ العربى من نصائحه تعبيرا عن العلاقة الارتباطية بين الأمر السياسى وبين الأوضاع الاجتماعية التى تقترن بالذات بوضع التوجيه والقيادة؟

٢٢ ـ العصبية بوصفها أساسا لتفسير تطور الظاهرة السياسية لدى «ابن خلدون» ـ أهمية فكرة العصبية فى نظام «ابن خلدون» الفلسفى

أهم ما يبرزه «ابن خلدون» فى تفسيره للظاهرة السياسية هو فكرة العصبية، على أننا

قبل أن نعرف مدلولها وكيف ربط «ابن خلدون» بين تلك الحقيقة والظاهرة السياسية، يجب أن نسرع منذ الآن لنذكر حقيقة كثيرا ما تغمض عن أذهان مفسرى «ابن خلدون»، وهى أن الفيلسوف العربى لم يقدم تلك الفكرة لتفسير مصدر الظاهرة السياسية، وإنما هو قدّمها لتفسير تطور الظاهرة السياسية.

فما العصبية هذه؟

وما علاقتها بتطور ظاهرة السلطة؟

وهل تحدد بناء هذه العلاقة التى يحددها «ابن خلدون» بأنها علاقة ارتباطية معبرة لفهم الكلية الأخرى التى يتميز بها «ابن خلدون» ظاهرة الحكم؟

هذا ما سوف نعرض له بالترتيب التالى :

أولاً : التعريف بالعصبية، وسوف يكون ذلك طريقا للتمييز بين العصبية والقومية.

ثانيًا : العصبية بوصفها أساسا لتطور ظاهرة السلطة، وهنا نجد «ابن خلدون» - مرة أخرى - يحدد كليات اجتماعية دون أن يعنى بتحديد التعبيرات النظامية لهذه النماذج التطورية.

ثالثًا : ولن يفوتنا أخيرا ونحن نحدد الرابطة أن «ابن خلدون» يخلط بين العصبية وبين بعض المظاهر الأخرى التى يجعلها مقترنة بالحقيقة السياسية.

٢٣ - التعريف بالعصبية لدى «ابن خلدون» - ضرورة عدم الخلط بين العصبية كما يفهمها الفكر الإسلامى والقومية كما تعرفها تقاليد الفلسفة الغربية

العصبية لأول وهلة قد تفهم على أنها كلمة مرادفة لفكرة القومية، ولكن هذا يتضمن خلطا بين مجاميع مختلفة من حيث طبيعتها ومن حيث تعبيرها عن مراحل تطورية وحضارية متعارضة بل ومتضاربة، مما يؤكد كيف أن محاولة التقريب بين المفاهيم الأساسية يجب أن تكون بالكثير من الحذر والدقة مع البحث عن الأصول الجذرية والحدود النظامية لكل من المفاهيم موضع المناقشة.

ما مراد «ابن خلدون» بالعصبية؟

فى معناها العام يقصد بهذه الكلمة النعرة فهى إذن مرادفة لكلمة «التعصب» ومعناه «أن يذب الرجل عن حريم صاحبه». على أنها لدى «ابن خلدون» يمكن تعريفها بأنها تلك العلاقة التى تتحدد على أساس النسب والأصل؛ بحيث توجد وتخلق نوعا معينا من التضامن العائلى الذى يخلق مجموعة معينة من الحقوق ويفرض طائفة معينة من الالتزامات.

ويتضح من هذا أن العصبية أساسا تتصف بعناصر ثلاثة:

أولاً: أنها تستند إلى علاقة عنصرية، فهى تعبر عن أن المواطن ينتسب إلى نفس الأصل الجنسى نفسه وإلى المصدر العائلى نفسه الذى ينتسب إليه المواطن الآخر، وهى التى كانت تفرض نفسها على الجماعة العربية فى أولى مراحل تاريخها قبل الدعوة الإسلامية.

ثانيًا: أنها فى حقيقتها صورة أوسع من صور العلاقة العائلية، وهى بهذا المعنى تكاد تعيد إلى الأذهان تلك الصورة من صور العلاقات الدموية التى عرفتها الجماعة الجرمانية خلال العصور الوسطى، ومعنى ذلك وجود نوع معين من الرابطة التضامنية بين جميع أفراد الجماعة ذات الأصل المشترك، رابطة تضامنية تبلغ مرتبة الالتزام القانونى، بل والملكة الجماعية، بحيث لا يؤثر لا على الذمة المالية لكل عضو من الجماعة، ولا على الوضع القانونى العام لتلك الجماعة وفاة الأب أى انقطاع الصلة المباشرة عن طريق رمز الأصل الواحد. وهذا النظام هو الذى كان المصدر المباشر لفكرة الإخاء كما فهمتها الجماعات الحديثة بعد أن تلقفت ذلك المبدأ عن معناه الفلسفى للحضارة الفرنسية من التقاليد الجرمانية.

ثالثًا: أنها بحكم استنادها إلى النسب، وبحكم أن النسب درجات متفاوتة فهى أيضا ـ أى العصبية ـ درجات متفاوتة. والعصبية بهذا المعنى تصير ظاهرة نسبية:

أ ـ فهى تتفاوت من حيث الأوضاع الحضارية، و«ابن خلدون» يضرب لذلك مثلا واضحا بخصوص الفارق بين العصبية فى البدو والعصبية فى الأمصار، فرابطة الإخاء التى هى تعبير قانونى ونظامى عن رابطة العصبية تقوى وتصير متماسكة فى الحياة

البدوية، ولكنها تفقد قوتها ويتضاءل معناها فى الحياة الحضرية، وهو يرجع ذلك إلى سببين :

أولهما : أن الحياة الحضرية تفرض نوعا من الاختلاط الوثيق الذى يحطم رابطة التضامن العائلية .

وثانيهما : أن الحياة البدوية بما تفرضه من حياة فطرية تقتضى بطبيعتها وجود عصبية قوية؛ حيث يصير الدفاع عن المجتمع المدنى أساسه تلك الرابطة العنصرية .

ب ـ أما من حيث الأوضاع القبلية فهى أيضا مصدر من مصادر تحديد هذا التدرج العصبى، وذلك تبعا لأن للقرابة درجات ومراتب متفاوتة . فالعصبية التى مردها الصلب الواحد لا يمكن أن تكون فى مرتبة العصبية المستندة إلى أهل البيت الواحد، و«ابن خلدون» فى هذا الخصوص يميز بين النسب العام والنسب الخاص، حيث إن العصبية فى حالة النسب الخاص أشد وأقوى منها فى حالة النسب العام، على أن قراءة «ابن خلدون» قراءة كاملة تشعر بأن العصبية كمصدر للظاهرة السياسية بمعنى ظاهرة التجمع تحت سلطة واحدة لا تصل فى تضييق نطاقها إلى هذا الحد البدائى .

جـ ـ كذلك العصبية ليس مصدرها فقط رابطة الدم، بل وأيضًا الرابطة التى مصدرها الحلف أو الولاء، وهى فى هذه الحالة ليست عصبية حقيقية مفترضة، ولذلك يقول : اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها .

هذه هى العصبية فى معناها العام كما يفهمها «ابن خلدون» . وقبل أن ننتقل إلى إيضاح كيف يجعل هذه الظاهرة أساسا لتفسير نشأة ظاهرة السلطة وتطوراتها سواء من حيث تعبيرها عن قيم حضارية، أو من حيث اتجاهها لاختصاصات يتعين علينا أن نسرع فننبه الأذهان إلى أنه من الخطإ حسبان هذه الحقيقة من كليات فكر «ابن خلدون» تعبيرا عن فكرة القومية كما نحملها فى مدلول المفاهيم السياسية المعاصرة .

ما معنى القومية أولاً ؟

كلمة غامضة تعبر عن الانتساب إلى جماعة سياسية تتحدد من حيث الإقليم والأصل والسلطة لم تظهر فى شكل مبدإ سياسى إلا خلال القرن الثامن عشر؛ لتعبر عن حق الجماعات صاحبة الأصل الواحد فى تقرير مصيرها السياسى واستقلالها

النظامى. فالقومية إذن هى تعبير عن وحدة الجماعة السياسية من حيث إنها تملك أصلا مشتركا ولغة واحدة وآمالا واحدة، وتسعى - إن لم تكن قد وصلت فعلا إلى ذلك - لأن تحصل على وحدتها السياسية وتقرير مصيرها أو تبقيها إزاء الوحدات الأخرى.

٢٤ - العصبية وحدة ديالكتيكية لتفسير الظاهرة السياسية

العصبية لدى «ابن خلدون» ترقى إلى مرتبة الكليات بحيث تصير وقد أضحت العامل المحرك لجميع تطورات الظاهرة السياسية، وهكذا فإن العصبية لدى «ابن خلدون» تتعلق بتفسير الظاهرة السياسية من جميع أبعادها:

أولاً: العصبية هى سبب وجود الظاهرة السياسية. بعبارة أخرى إنه لتفسير ظاهرة السلطة من حيث نشأتها بمعنى انقسام المجتمع إلى طبقة حاكمة وطبقات محكومة لا بد من أن نعود إلى فكرة العصبية؛ لأنها وحدها هى التى تسمح بإيضاح غموض أصل الظاهرة.

ثانيًا: على أن العصبية ليست فقط مصدرا لظاهرة السلطة، بل هى تكون المحور الذى يخلق الحركة السياسية ويدفع بتلك الظاهرة للتطور. العصبية تكاد تكون هنا مرادفة لكلمة «طبقة» أو إن شئنا بعبارة أدق لكلمة «الصفوة المختارة»، بطبيعة الحال هناك اختلاف بين مدلول هاتين الكلمتين، ولكن فى فكر «ابن خلدون»، العصبية عندما تتطور الجماعة وتنتقل إلى مرحلة النضج؛ تصير مرادفا لكلمة «الطبقة المختارة».

وهو بهذا يفسر:

١ - ما يسمى بـ «الكفاح بين العصبيات».

٢ - سيادة عصبية على أخرى.

٣ - التحجر الاجتماعى الذى يجعل فكرة العصبية تتذبذب بين فكرة الطبقة الاجتماعية والخلية الاجتماعية.

ثالثًا: أضف إلى ذلك مدى إطلاق فكرة العصبية من حيث الزمان والمكان تدور حولها الظاهرة السياسية فى وجودها وتطورها، فـ «ابن خلدون» لا يجعل من ظاهرة العصبية حقيقة مطلقة، ولذلك يؤكد بأنه إذا استغنت الدولة وتمهلت؛ فإنها قد تستغنى

عن العصبية، وهكذا يصير المفهوم الديالكتيكى للعصبية لدى «ابن خلدون» مفهوما غير مطلق. أو بعبارة أخرى مفهوما له وجهه الإيجابى ووجهه السلبى، وهنا تبرز إحدى نواحى التمييز بين الفكر الإسلامى كتصور ديالكتيكى والفكر الغربى.

٢٥ ـ العصبية والحركة السياسية: أبعاد الحقيقة السياسية وعلاقتها بمفهوم العصبية لدى «ابن خلدون»

تحليل هذه الناحية لا تسمح به هذه الدراسة، ولكننا نحدد المشكلات التى يثيرها «ابن خلدون» والتى هى فى حاجة إلى تعميق المفاهيم:

أولاً: العلاقة بين الظاهرة السياسية والرابطة العقيدية.

ثانيًا: أثر الدعوة الدينية فى تأكيد السلطة المدنية.

ثالثًا: العلاقة الارتباطية بين العصبية والعقيدة الدينية.

رابعًا: العصبية والمثل السياسى الأعلى لدى «ابن خلدون».

الناحية الأخيرة ليست فى حاجة إلى تفصيل فـ«ابن خلدون» بخصوصها واضح وصريح، فعلى الحاكم أن يلجأ ويستعين؛ ليستتب أمر نظامه السياسى، إلى أولئك الذين تربطهم به رابطة النعرة والقرابة، أى بعبارة أخرى إلى أولئك الذين يمكن أن يوصفوا بأنهم تجمعهم العصبية.

٢٦ ـ التحديد بمقومات المثالية السياسية لدى «ابن خلدون»

المثل السياسى الأعلى لدى «ابن خلدون» يتميز بخصائص ثلاثة:

أولاً: فكرة العصبية كأساس لفكرة التنظيم النوعى لظاهرة السلطة.

ثانيًا: فكرة العدالة كغاية تسعى لتحقيقها الجماعة السياسية.

ثالثًا: الحقيقة الدينية بمعنى أن النظام السياسى ليس إلا تعبيرا عن عقيدة دينية.

رأينا العنصر الأول وتعرضنا له تفصيلا فيما سبق، وعلينا أن نتناول كلا العنصرين الثانى والثالث بشىء من التفصيل.

٢٧ ـ العدالة والمثالية السياسية فى فكر «ابن خلدون»

الجماعة السياسية لدى «ابن خلدون» هى الجماعة التى تسودها العدالة، على أن فكرة العدالة لدى «ابن خلدون» فكرة عامة وشاملة؛ بحيث تنصهر فيها فكرة التعاون والإخاء.

وهنا يثور السؤال التالى: إلى أى مدى دافع «ابن خلدون» عن مبدإ الحرية من حيث علاقتها بالنظام السياسى؟ مما لا شك فيه أن «ابن خلدون» آمن بالحرية فى بعض تطبيقاتها. تجلى ذلك بشكل واضح فى ناحيتين:

الأولى: الناحية الاقتصادية حيث ذكر بشكل واضح أن الدولة يجب أن تمتنع عن التدخل فى شئون التجارة وما يتعلق بها من نشاط اقتصادى.

الثانية: الناحية الثقافية حيث قال بصراحة إن التعليم يجب ألا يخضع إلى الإكراه والتوجيه؛ لأن ذلك فيه إضرار بالثقافة والمثقفين، فما مدى صلة هذين المبدأين بمبدإ الحرية السياسية؟

الحرية الاقتصادية فى فلسفة «ابن خلدون» الاجتماعية هى إحدى مميزاتها الواضحة التى لا يمكن الشك فيها، فهو يرفض تدخل السلطة الحاكمة ويصف التجارة من السلطان بأنها مفسدة بالتطور الاقتصادى. وهو يحلل تلك الناحية تحليلا كاملا، بما لا يدع مجالا للشك فى أنه يفسر مثل هذا التدخل الاقتصادى على أنه وسيلة إلى خلق نوع من عدم التوازن اللازم بين صاحب السلطة والمواطن. على أنه عندما ينتقل إلى الناحية الثقافية نجد موقفه يقل صراحة من حيث الدفاع عن مبدإ الحرية، بل ويمكن القول بأنه خلط بهذا الخصوص بين السياسة الثقافية وهى متعلقة بموقف الجماعة السياسية من القسط الذى يجب أن يحصل عليه المواطن من الثقافة، وبين الناحية البيداجوجية ـ أى الطريقة التى يجب أن تنقل بها المعرفة إلى الذات موضع التثقيف.

نعود بعد ذلك إلى مبدإ الحرية السياسية، هل تعرض له «ابن خلدون»؟ وما معناه؟ يجب أولا أن نستبعد مبدأ العدالة، مما لاشك فيه أن كلا منهما يختلط بالآخر، فالنظام الذى يقوم على الاستبداد بحقوق المواطن وكرامته يجعل من الظلم أحد أسس الحقيقة السياسية، والظلم مخالف للعدالة، ومن ثم فالعدالة تفترض الحرية والعكس صحيح: فاحترام حقوق المواطن هو مجافاة الظلم، ومجافاة الظلم تعنى التسليم بالعدالة.

برغم ذلك فإن الفقه السياسى يسلم بأن المبدأين يملكان استقلالاً وظيفيّا . فالحرية السياسية معناها توازن معين فى القوى السياسية، أو كما يقول «شيشرون» الفيلسوف الرومانى التوافق بين أعضاء الجسد السياسى، وأحد مظاهر ذلك التوازن ـ التسليم بحقوق معينة للمواطن إزاء السلطات الحاكمة ومن بينها حق الرقابة، أما العدالة فهى تعبير فلسفى عن فكرة المساواة من الوجهة القانونية .

يُخيّل إلينا من قراءة «ابن خلدون» أنه لم يميز بين الحرية والعدالة بهذا المعنى إذ جعل الأولى ـ أى الحرية ـ عنصرا من الثانية بعد أن رفع هذه الأخيرة ـ أى العدالة ـ إلى مرتبة الحقائق الكلية التى لا تعرف قيودا لا موضوعية ولا شكلية؛ فإذا بالعدالة تصير إحدى خصائص النظام السياسى. وهو يصل فى هذا إلى حد المغالاة، فيجعل من العدالة لا فقط حقيقة شكلية بمعنى الشرعية النظامية بل ويجعلها أيضا معيارا لتفسير الحكم على التصرف السياسى من حيث غايته إزاء الصالح العام، فالتصرف الصالح فقط هو العادل ولذلك يحكم على تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق «بأنهما» من أشد الظلامات وأعظمها .

والخلاصة أنه لا يمكن القول بأن «ابن خلدون» تصور مبدأ الحرية بمعناه السياسى، سواء بمعنى حق المواطن فى الاشتراك فى توجيه أمور الجماعة، أو سواء بمعنى حق المواطن فى أن يكون له حد أدنى من الضمانات إزاء السلطة الحاكمة من حيث الكرامة الإنسانية، أو إن أردنا أن نعبر عن هذا بتعبير اصطلاحى، نقول إن «ابن خلدون» واجه السلطة كحقيقة تصاعدية مناقشا لها من حيث كونها تعبيراً وضعيّا عن بلورة اجتماعية لقوى وطاقة دافقة وظيفية دون أن يتناولها من الناحية الذاتية ـ أى كأمر يتضمن إخضاعا وتوجيها وتقييدا لعضو الجماعة ـ: هو ينظر إليها بوصفها تعبيرا عن التطور النظامى، وليس بوصفها قوى تصفع فتكبل بقيود، لم يتعوّدها عضو الجماعة ومن ثم يتعين تفسيرها . وهو بهذا يعبر عن الاتجاه الذى يميز الفلسفة السياسية السابقة على عصر النهضة وبصفة خاصة فلسفة العصور الوسطى .

٢٨ ـ الدولة تعبير حضارى عن الحقيقة الدينية

مما سبق نستطيع أن نستنتج أن النظام السياسى ليس إلا تعبيرا عن حقيقة تطورية،

و«ابن خلدون» فى هذا واضح بحيث يعلق التنوع الوظيفى الذى يفترضه النظام السياسى على هذه الحقيقة الحضارية. على أنه عندما يحدد مرحلة الكمال من حيث المثل الأعلى يربط النظام السياسى بالدين.

وهو لذلك فى فصل بعنوان «فصل فى معنى الخلافة والأمانة» يميز بين ثلاث صور من صور النظم السياسية:

الأولى: يصفها بالملك الطبيعى، وهى صورة مذمومة لدى «ابن خلدون»؛ حيث يكون الحكم دون قيد ولا قواعد نظامية سابقة على التصرف القانونى، هذه الصورة هى تلك التى نعرفها فى علم السياسة بأنها نظام الدولة البدائية حيث لم تتجرد فكرة القانون عن شخص الحاكم.

الثانية: وهى تمتاز بوجود تلك القوانين المجردة العامة التى لا تخضع لمشيئة شخص أو طائفة معينة، ويصفها «ابن خلدون» بأنها «حيث توجد قوانين سياسية مفروضة تسلم بها الكافة، وينقادون إلى حكمها كما كان للفرس». ويصف **الصورة الثالثة**: بأنها الدولة صاحبة السياسة الفعلية، فإذا أضحت تلك السياسة دينية تخضع لما تمليه عليها الشرائع الأهلية، فإن الدولة تكون قد بلغت الكمال، إذ تجمع بين الحياة الروحية أو الناحية الدينية والحياة المدنية أو الناحية الدنيوية، وهكذا نجد أن «ابن خلدون» يميز بين صور ثلاث من الحكم: **الأولى**: حيث لا توجد قواعد محددة مقدمًا يخضع لها الحاكم، ومن ثم فلا توجد فى تلك الجماعة فكرة القانون كحقيقة مجردة تحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم. هذه الحقيقة على العكس تعرفها **الصورة الثانية** من صور النظم السياسية، إذ يوجد قانون عام يسرى على كل من الحاكم والمحكوم. على أنه عندما يكون هذا القانون قد تدخلت فى تحديد عناصره الإرادة السماوية، تصل الجماعة السياسية من حيث نظامها إلى مرحلة الكمال، و«ابن خلدون» عندما يقول ذلك إنما يتصور الجماعة الإسلامية وهى تملك سلطة زمنية تستند إلى تعاليم سماوية مطلقة.

لهذا نرى أن المثل الأعلى لدى «ابن خلدون» هو الجماعة الأساسية التى تستمد نظامها من التعاليم السماوية، والتى تسعى إلى جعل العدالة مبدأ عاما يسود جميع الروابط الفردية.

٢٩ ـ « ابن خلدون » وعلم العمران

إن التقييم الحقيقى لـ «ابن خلدون» يجب أن ينبع من حقيقة مطلقة، وهى أن «ابن خلدون» لم يكن فيلسوفا للسياسة.

إذا تتبعنا التراث الإنسانى بصدد التحديد بمختلف المصادر الفكرية التى قادت إلى تراكمات القرن التاسع عشر وجدنا أن الفكر اليونانى استطاع أن يخلق أكثر من رافد واحد **أحدها** قاد إلى «ميكافيللى» خالقا تقاليد التحليل السياسى، **وثانيها** قاد إلى «ابن خلدون» واضعا أصول علم العمران ليأتى فيما بعد «كارل ماركس» وعقب معاناة متابعة المراحل، فليتفق كلا التراثين الأول، والثانى وليتبلور من حصيلتهما ما نستطيع أن نسميه اليوم بـ «النظرية الاجتماعية».

مما لا شك فيه أن هذا يتضمن تبسيطا قد يكون مبالغا فيه، ولكنه يعبر عن المسارات الفكرية التى عرفها التراث الإنسانى، والذى يعنينا بهذا الخصوص أن نحدد: أين «ابن خلدون» من هذا التراث الفكرى؟

«ابن خلدون» خالق لعلم العمران، فما معنى ذلك؟ وما خصائص التأصيل الفكرى لذلك التراث الذى قدمه «ابن خلدون»، والذى يحمل هذا الاسم؟

نستطيع أن نحدد خصائص هذا التراث الذى قدمه «ابن خلدون» فى خمسة عناصر أساسية. ورغم أن هذه الناحية تبعدنا قليلا عن فكره السياسى، إلا أننا ـ لنستطيع أن نقيم فعالية ووظيفة فى التاريخ الإنسانى ـ علينا أن نتعرض أيضا لهذه الناحية ولو بإيجاز.

هذه العناصر الخمسة هى:

أولاً: هو خالق لعلم العمران.

ثانيًا: هو يؤكد استقلالية علم العمران.

ثالثًا: وهو واع بأن ذلك العلم حديث النشأة استطاع بتأملاته الفكرية، ومعاناته المنهاجية أن يضع أصوله النظامية.

رابعًا: وهو يتبع فى ذلك منهاجية علمية واضحة ومحددة أسسها قانون السببية.

خامسًا: وهو يؤكد بهذا الشأن أن هذه المنهاجية تفترض المتابعة الديناميكية لتطور الظواهر.

برغم أن تحليل فلسفة «ابن خلدون» الاجتماعية ليست هدفنا من هذه الدراسة، فإن اكتشاف أسلوب «ابن خلدون» فى الاقتراب من الظاهرة السياسية وتحديد مسئوليته إزاء وظيفته بوصفه مفكرا سياسيا يفرض علينا أن نتناول هذه الخصائص بإيجاز.

فهو أولا خالق علم العمران، وعلم العمران يعنى تطور الظاهرة البشرية بوصفها حقيقة اجتماعية من حيث التضخم من جانب، والاستقرار من جانب آخر، ثم الاتباع الحضارى من جانب ثالث. هذه الصور الثلاث مجموعها هى تعبيرات حركية لاستقبال عنصر الزمان فى الوجود الإنسانى. علم العمران هو الدراسة الوصفية لمختلف التقلبات التى تعاصر الظاهرة البشرية: لماذا تترقى جماعة وتتقدم ولا تترقى جماعة أخرى ولا تتقدم؟ ما عناصر وخصائص الجماعات المتحضرة والمسيطرة التى تميزها عن غيرها من الجماعات؟ إن الجماعات التى وصلت إلى مستوى معين من الرقى هى نماذج استثنائية، فلماذا هذه وليست الأخرى؟ ثم كيف يصيبها تطور؟ وما هى معالمه وخصائصه؟ ظاهرة العمران ككل ظاهرة بشرية لا بد أن مصيرها الفناء: تولد، تتكامل، ترتفع، تتدهور لتختفى، فما محور جميع هذه التقلبات؟

«ابن خلدون» يعلم جيدا أن علم العمران علم مستقل عن جميع الثقافات الأخرى، ومن الخطإ أن يوصف «ابن خلدون» بأنه مؤرخ وهو أيضا ليس بالفيلسوف بالمعنى التقليدى. يقول «ابن خلدون» فى صدر مقدمته محددا موضوع دراسته وأهدافه بعبارة صريحة: «ما سيكتب فيه مستقل بنفسه، ذو موضوع: وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى، وذو مسائل: وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال الذاتية واحدة بعد الأخرى وهذا هو شأن كل علم من العلوم وصفيّا كان أو عقليّا». ظاهرة التجمع البشرى لدى «ابن خلدون» تتحدد بخصائص ثلاث هى ظاهرة طبيعية، وهى ظاهرة عضوية، وهى ظاهرة وظيفية. الإنسان بطبيعته اجتماعى لا يستطيع أن يعيش منفردا، بل لا بد له من الاحتكاك بغيره من بنى البشر فى شكل أفراد أسرته أولا، ثم فى شكل قبيلته ثانيا، ظاهرة التجمع البشرى بهذا المعنى ظاهرة عنصرية؛ لأن مقتضى التجمع الإنسانى أن يتطور دائما بشكل معين معبرا عن تطور ثابت فى مجموعة الخلايا التى يتكون منها المجتمع. وهكذا تتمتع الخلايا وتتعدد؛ لتؤكد دلالة تطور آخر وظيفى حيث يتجه الأفراد لأن يتخصص كل منهم فى نطاق عمل معين؛ بحيث يبرع فيه مما

يؤدى إلى اكتساب مهارة معينة من جانب وإلى الاقتصاد فى الوقت والطاقة من جانب آخر. وهكذا فإن الجماعة السياسية تخضع لقانون طبيعى وهى الحاجة إلى التجمع والتطور التدريجى العضوى والوظيفى فى آن واحد، واكتشاف أن هذه القوانين هى موضوع علم العمران.

وهو علم حديث النشأة و«ابن خلدون» يعلن ذلك بصراحة: إن الكلام فى هذا الغرض يستحدث الصدمة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغرض، علم مستنبط النشأة، لم أقف على الكلام فى منشئة لأحد من الخليقة، منهاجية سبق وتناولناها بالتفصيل الكافى تدور حول البحث عن السببيات، واكتشاف المتغيرات، وعزل كل منهما عن الآخر مع متابعة العمليات المختلفة من حيث التأثير والتبعية أو الاستقلال. إن الملاحظة والمشاهدة ليست فقط محور التحليل الاجتماعى للظاهرة العمرانية فى فقه «ابن خلدون»، بل هو يجعل هذه الملاحظة بقصد اكتشاف القوانين العلمية التى تحكم التطورات المختلفة المتعاقبة، وهو لذلك يجعل إحدى الخصائص المميزة لمنهاجية متابعة الظاهرة والتنقل معها فى مختلف تطوراتها ومنحنياتها؛ الأمر الذى يقودنا إلى المنهاجية الديناميكية بل وإلى الديالكتيكية الحركية ولو فى تصور غير فلسفى، عندما يتحدث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص، وعندما يحدد مراحل التنقل ومتغيراته، وعندما يقرن هذه الديناميكية بالمقارنة بين النماذج، وقد سبق وجعل من الاستدلال التجريبى منطلقه فى اكتشاف الحقيقة، وقد أضاف المتابعة التاريخية لتحديد دلالة الخبرة الواقعية، إنما ينقلنا إلى أقصى مراحل التقدم المنهاجى المعاصر فى التحليل الاجتماعى.

ما يعنينا بهذا الخصوص أن نلاحظ كيف أن هذه الطبيعة الذاتية لفكر «ابن خلدون» كانت لا بد أن تؤدى إلى خصائص معينة فى تفسيره للظاهرة السياسية.

أولاً: أن العلاقة الثابتة بين التطور القانونى والتطور الاجتماعى، وقد سبق رأينا ذلك تفصيلا.

ثانيًا: رفض النظرية التعاقدية فى تفسير أصل ظاهرة السلطة. الظاهرة السياسية لدى «ابن خلدون» هى نتيجة طبيعية للتطور الاجتماعى، فكرة العقد التى سوف يقدر للفكر الغربى أن يتلقفها لتفسير نشأة ظاهرة السلطة، مرفوضة لدى «ابن خلدون» كظاهرة تاريخية، برغم أنه يقبلها عندما يتعرض لفكرة البيعة كأسلوب من أساليب تنظيم

العلاقة بين الحاكم والمحكوم. البيعة لدى «ابن خلدون» هى «العهد على الطاعة» كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر فى أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه فى شىء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر.

ثالثًا: ثم هو يقدم لنا أصولا واضحة لما سوف يقدر له أن يُوصف بـ «نظرية المناخ السياسى»، والتى تعنى العلاقة الثابتة بين البيئة الجغرافية والإطار الإقليمى للجماعة السياسية والخصائص المختلفة للسلوك والممارسة. إن «ابن خلدون» بهذا الشأن ليس فقط سابقا على «مونتسكيو»، بل إنه يكاد يصنع لنظريته الطابع الصوتى من منطلق الخبرة العربية.

رابعًا: وكان من الطبيعى أن يقوده ذلك إلى نقص خطير برغم منهاجيته التجريبية أن يربط بين المثالية والتقاليد الإسلامية، وهذا لا موضع للمناقشة فى أصالته من حيث التحليل الفكرى المجرد، ولكنه عندما يجعل محور تلك المثالية التطبيق العربى للممارسة الإسلامية دون أن يستطيع تخطى ذلك واكتشاف مظاهر القوة فى النماذج الأخرى كالنموذج الرومانى ـ على سبيل المثال، إنما يقع فى ذلك النقص الذى ترتب على الخلط بين المثالية كقيم والملاحظة والمشاهدة كخبرة عربية. هو يجعل من الحضارة الإسلامية دعوة عالمية، وهو يفرع على ذلك الوظيفة العقائدية للدولة الإسلامية، وهو يحدد خصائص التعامل النفسى بين المواطن المؤمن والدولة الدينية، وهو يجعل وظيفة الرسول منح القوانين، وهو يستخلص من تحول الخلافة إلى ملك العصر الأموى نذير الانهيار فى الوظيفة العقائدية للدولة الإسلامية، ولكنه رغم ذلك لم يستطع أن يصل إلى اكتشاف خصائص العالم الذى يعيشه ومشكلاته وأن يقرن ذلك بنماذج الحركة؛ للتخلص من الإطار السياسى الذى كانت الجماعة العربية تعيشه خلال القرن الرابع عشر الميلادى بما يصفه ذلك من قدرة على الانتقال من مستوى المفكر المجرد، إلى رجل العلم والمعاناة الحركية.

كذلك مما لاشك فيه أن «ابن خلدون» يمثل مرحلة متقدمة لو قُورن بالفكر السياسى اليونانى، ونستطيع أن نجد فى أفكار الفيلسوف الإسلامى ما يدحض كل الفكر السياسى فى التراث الإسلامى الذى يستمد وجوده من التقاليد اليونانية وبحيث يمكن أن يوصف هذا الفكر الإسلامى بأنه صورة ممسوخة مما قدمه لنا «أفلاطون» و«أرسطو».

إن مفهوم العدالة كمرادف لفكرة الشرعية القانونية ـ وهو المفهوم العزيز على التقاليد اليونانية ـ غير مقبول لدى «ابن خلدون». العدالة ـ وكما سبق وعرّفناها ـ فكرة عامة وشاملة تنصهر فى بوتقتها مفاهيم التعاون والإخاء وتصير مرادفا لاختفاء الظلم واحترام الحريات والتسليم بالمساواة، العدالة فى التقاليد اليونانية لا تستمد وظيفتها إلا من النظام القانونى القائم، العدالة لدى «ابن خلدون» تعنى القيمة العليا التى تعلو الحاكم والمحكوم فى آن واحد. هذه الأصالة تصير أكثر وضوحا عندما ننتقل إلى تحليل النموذج السياسى المثالى لدى «ابن خلدون»؛ إذ نجد الفيلسوف العربى وقد استبعد من مفاهيمه كلية جميع التقاليد التى يقدمها لنا أفلاطون فى الجمهورية. لا موضع للحاكم الإله ولا إرادة فردية تعلو القانون، القانون أو القواعد الشرعية تسيطر على سلوك المحكوم وتقيد الحاكم. دون الحديث عن أصالة «ابن خلدون» من النواحى المنهجية فقد سبق أن رأينا كيف أن «ابن خلدون» يمثل الخطوة الحاسمة فى خلق تقاليد التحليل التجريبى فى نطاق الدراسة العلمية للظاهرة الاجتماعية، وإذا كان هذا ينقلنا بعيدا عن نظرية التحليل السياسى إلا أننا لا نستطيع أن ننسى كيف أنه من جانب آخر، مفهوم التطور السياسى لا يعنى التنقل من مرحلة إلى مرحلة، وإنما يعنى التفاعل بين مقومات الوجود السياسى للتعبير العضوى عن الجسد الاجتماعى فى نماذج واضحة ومحددة كل منها يعكس خصائص عامة وتميزه نستطيع أن نسميها بـ «دورات التطور» بل وكذلك فرض المنهاجية الديناميكية فى تحميل العلاقة بين الحاكم والمحكوم من منطلق الوظيفة الاتصالية للدولة المثالية.

برغم ذلك فيجب أن نضيف ونحن بصدد تقييم فلسفة «ابن خلدون» تقصيره، الواضح فى معالجة مشكلة عصره. إن المشكلة التى واجهتها المجتمعات العربية وبصفة خاصة خلال فترة حياد «ابن خلدون» كانت أساسا مشكلة التفتيت السياسى، ماذا فعل «ابن خلدون»؟ كيف واجه هذه المشكلة؟ إن الفكر المعاصر فى شمالى إفريقيا الذى يحاول أن يضخم فى وظيفة «ابن خلدون» التاريخية منطلقا فى هذا من نظرة ضيقة إقليمية لم يستطع أن ينفى كيف أن «ابن خلدون» كان يستطيع أن يقدم تأصيلا للمعاناة وتوجيهها للقيادة، وبرغم ذلك فقد وقف موقف المتفرج مكررا المأساة التى عرفناها من قبل لدى «أفلاطون» و «أرسطو» فى المجتمع السياسى اليونانى ـ «ابن خلدون» الذى ذهب يعرض خدماته على «تيمورلنك» لم يجرؤ أو يرغب فى أن يقف من العالم الإسلامى الموقف الذى قدر لـ «ابن تيمية» فيما بعد أن يجعل منه محور تحليله ومعاناته

رغم أن «ابن خلدون» يقدم نموذجا أكثر نبوغا وأكثر معيارا من حيث القدرة على الإحاطة بالمشكلات والغوص فى متغيراتها.

كيف لا يستطيع المؤرخ للفكر السياسى أن يمنع نفسه من هذا التساؤل: لماذا لم يقدم «ابن خلدون» برغم عظمته الفكرية أى محاولة ولو شبيهة بما فعلوا بـ «ميكافيللى» برغم عدم قدرة هذا المفكر الإيطالى على أن يرتفع بمستوى تلك العبقرية الخلاقة التى سطرتها أصالة المفكر العربى؟

سؤال يخرج عن نطاق دراسة الفلسفة السياسية ويلقى بنا فى أبعاد المفهوم الإسلامى للحركة السياسية(٥).

والخلاصة أننا يمكن أن نجمل تعليقنا على فلسفة «ابن خلدون» فيما يلى:

(أ) صعوبات التعريف بفلسفة «ابن خلدون»

كل من يحاول أن يقدم تفسيرًا علميًا لفلسفة «ابن خلدون» السياسية يجد نفسه قد اصطدم بصعوبات معينة تجعل من هذه المهمة أمرا شاقا صعب التحقيق. أهم هذه الصعوبات ثلاث:

أولها: نقص الاصطلاحات الصياغية من الدقة لدى ابن خلدون، فنجد أن فيلسوفنا لم يستعمل إطلاقا كلمة «السلطة» فى تعبيره عن ظاهرة الإكراه السياسى، وهو ليعبر عن تلك الحقيقة يلجأ إلى اصطلاح قد يكون أقرب إلى موقفه من الفكر السياسى إجمالا إذ يقول «الرياسة على أهل العصبية»، ومع ذلك يعود مرة ثانية إلى تسمية الظاهرة السياسية بعبارة «الدولة العامة»، ثم عقب ذلك يتحدث عن «حقيقة الملك وأصنافه» مستخدما كلمة «المُلك» بمعنى «السلطة»، ومع ذلك فى فصل آخر يستخدم السلطان بمعنى «الدولة»، والدولة بمعنى «النظام السياسى»، كذلك كلمة «سياسة» برغم أنها غير مألوفة لدى «ابن خلدون» فإنه يستخدمها تارة بمعنى «السلطة» وتارة بمعنى «القانون»، وبعبارة أخرى أن «ابن خلدون» يعبر عن أفكار متعددة بلفظ واحد، كما قد يعبر بألفاظ متعددة عن فكرة واحدة دون أن يحاول أن يضفى على اصطلاحاته أى دقة علمية. هذه الصعوبة تجعل من الضرورى لفهم «ابن خلدون» ألا نقف إزاء الشكل، وأن نبحث عما يستتر خلف الألفاظ من قيم حقيقية تعبر عن فلسفته السياسية.

ثانى هذه الصعوبات: أن مقدمته تمتاز بشيء من عدم التوازن الموضوعى من حيث تعرضها للظاهرة السياسية. فمن استقراء ما ورد فى المقدمة نلحظ أن «ابن خلدون» - فى قسم أول يتجاوز نصف المقدمة بقليل - قد تناول الظاهرة السياسية - أى ظاهرة السلطة - بتفصيل يبلغ بعض الأحيان حد المبالغة. ولكننا سرعان ما نجده فى القسم الثانى وقد أصابه نوع من الصمت الغريب فيتجنب الحديث عن ظاهرة السلطة إلا فى فقرة واحدة (تكاد تكون نوعا من أنواع الدفاع الذاتى عن هذا الموقف الغامض) بعنوان «فصل فى أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» ولا يمكن تفسير هذا المسلك الغريب المتناقض إلا بالظروف الشخصية الخاصة بحياة «ابن خلدون»: فنحن نميل إلى القول بأنه قد كتب مقدمته على دفعتين اختلفت فيهما ظروفه الشخصية. فواجه الظاهرة السياسية؛ لأنه كانت لديه الشجاعة فى فعل ذلك فى القسم الأول على العكس فى القسم الثانى خشى أن يفعل ذلك، فلجأ إلى تلك الحجة الواهية للدفاع عن نفسه.

العامل الثالث: الذى يخلق صعوبة فى تقديم فلسفة ابن خلدون السياسية يرجع إلى طبيعة تفكير فيلسوفنا المؤرخ؛ ذلك أن موضوع دراسة ابن خلدون هو الظاهرة الاجتماعية أو ما يسميه بـ «علم العمران». وما يسعى إليه هو تحديد القواعد العامة التى تحكم تطورات تلك الظاهرة - أى ظاهرة التجمع البشرى - على أن الظاهرة الاجتماعية هى ظاهرة كلية، ولنستطيع أن نفهمها كحقيقة ميكروكزمية، يجب أن نعرض لها لا فقط فى كلياتها، بل وأيضا فى جزئياتها؛ لنستطيع أن نصل إلى تلك الكليات. وإحدى تلك الجزئيات هى ظاهرة السلطة. وابن خلدون منطقى مع نفسه، فهو يتناول أساسا ظاهرة العمران، أو ما نسميه اليوم «علم الاجتماع العام - sociologie giènèrale». ولكنه ليستطيع أن يصل إلى ذلك التلخيص الكلى المطلق والمجرد لا يترك الناحية النظامية - أى ناحية التسلسل التصاعدى - من حيث التبعية القيادية من جانب، ومن حيث التوجيه الآمر من جانب آخر. وبعبارة أخرى هو يتعرض لظاهرة السياسة فقط وبالقدر الذى تلزمه به طبيعة دراسته الأساسية وهى دراسة الظاهرة الاجتماعية.

هذه العوامل كثيرا ما تغيب عن ذهن من يحاول تفسير «ابن خلدون». ففيلسوفنا

العربى ليس فيلسوفا للسياسة، وهو عندما يعرض للظاهرة السياسية إنما يعرض لها بقدر معين؛ لأن هدفه الأساسى والوحيد هو ظاهرة العمران. وحتى فى هذه الحدود يجب أن نسعى دائما للكشف عن المعنى المستتر خلف العبارات التى يستخدمها الفيلسوف العربى للتعبير عن أفكاره.

وقد يزيد من هذه الصعوبة أن الفلسفة السياسية الإسلامية بصفة عامة لم تحاول أن تجعل من الحقيقة السياسية ولو بطريقة لا شعورية محورا لتأملاتها الفلسفية، الأمر الذى منع من خلق تقاليد فلسفية واضحة كان من الممكن أن تسهل على ابن خلدون مهمته فى التعبير عن فكره السياسى، أو فى الصياغة المجردة لتفسيره للظاهرة السياسية.

(ب) خصائص فلسفة السياسة لدى ابن خلدون

نستطيع أن نحدد تلك الخصائص فى ثلاث:

أولاً: فلسفة السياسة لدى «ابن خلدون» هى مجرد ثقافة، أى تعبير فلسفى عن حقيقة حضارية.

ثانيًا: منهاج البحث منهاج علمى يستند إلى الملاحظة المباشرة المتعددة الجوانب مع استخدام فكرة النموذج؛ بقصد الوصول إلى تحديد العلاقات الارتباطية التى تحكم الظاهرة السياسية.

ثالثًا: طبيعة الظاهرة السياسية هى أنها ظاهرة تابعة تتحدد بالظروف الاجتماعية.
فلنتناول هذه العناصر بالتفصيل:

أولا: طبيعة السياسة كثقافة فلسفية، إلغاء عامل الانتقال التتابعى وأثر ذلك فى تحديد نطاق العنصر الديناميكى فى تفسير «ابن خلدون» للظاهرة السياسية:

مما لا شك فيه أن «ابن خلدون» لم يصل إلى إمكان تصور وجود علم للسياسة بمعناه المعاصر، أى بوصفه علما قائما بذاته، الغاية منه دراسة ظاهرة السلطة بوصفها ظاهرة اجتماعية مستقلة عن باقى الظواهر الأخرى، بحيث تملك كيانها ومنطقها الخاص بها، والذى يعطيها ذلك الاستقلال النظامى. على أنه برغم ذلك، فإن «ابن خلدون» تصور الثقافة السياسية وفهمها بمعنى الاستدلالات العقلية المتعلقة بتنظيم الحكم داخل

الجماعة التى بلغت مرتبة معينة من مراتب التطور الحضارى . ومن هذا نستطيع تلخيص خصائص السياسة بمعنى الثقافة فى الآتى :

١ ـ هى من جانب تعبير حضارى ، ولذلك «ابن خلدون» يرفض الثقافة السياسية على من يسميه «المتوسط» فى ثقافته ، ويعلق وجود تلك الثقافة على الجماعة التى بلغت مبلغا معينا من التقدم الحضارى .

٢ ـ من جانب آخر نجد أن «ابن خلدون» لم يتعرض للسياسة بمعنى «الحركة والقيادة» ـ أى المشاركة والتوجيه الذى قد يعنى الحكم على نظام سياسى معين ابتداء بالإخفاق ومحاولة التغيير فى هذا النظام عن طريق التقديم بالعناصر والوسائل التى تسمح بهدم مثل هذا النظام وبناء نظام آخر ـ فالسياسة بمعنى التوجيه قاصرة على ولى الأمر ولا يتعرض لها العالم المفكر ، أما السياسة فى معناها الحقيقى لدى «ابن خلدون» فهى الثقافة سواء كانت تلك الثقافة تفسيرًا للواقع أو دفاعًا عن المثالية الذاتية .

٣ ـ وأخيرا ترتب على هذا الموقف أن «ابن خلدون» نظر إلى الظاهرة السياسية بوصفها ظاهرة جامدة . فـ «ابن خلدون» يتناولها دائما بوصفها هيكلا وإطارًا للحقيقة الاجتماعية . وحتى عندما يتطرق لتطوراتها المختلفة حيث نجد عنصر الزمان وقد كان من الممكن أن يقدم له العنصر الديناميكى الذى يخلق الحركة فى الجسد السياسى ، من حيث تتابع الصور النظامية نجده يحطم ذلك العنصر عندما يلغى عامل الانتقال التتابعى . ولعله فى ذلك تأثر بمنهاج «أرسطو» وبالفقه الإسلامى ، وهو منهاج قانونى أكثر منه سياسى .

ثانيًا: منهاج البحث للكشف عن الظاهرة السياسية، منهاج علمى قائم على الملاحظة المباشرة المتعددة الجوانب:

والواقع أنه إذا كان «ابن خلدون» يبدو عاجزا عن التحديد بعناصر الثقافة السياسية إزاء ما وصل إليه الفكر المعاصر برغم أن الحضارة الإسلامية كانت تستطيع أن تهيئ لمفكر من طرازه الوصول إلى مثل هذه النتيجة ، فإنه إذا انتقلنا إلى الناحية المنهاجية وجدنا «ابن خلدون» يبدو عملاقا قد استطاع أن يقدم لنا فى نطاق إمكاناته ما يسعى جاهدا اليوم علم السياسة إلى تحقيقه .

فهو **أولاً** : ينظر إلى علم السياسة بوصفه علمًا تجريبيّا، ولذلك يتبع طريق الملاحظة المباشرة المستندة إلى الخبرة الشخصية بعد استبعاد كل طريق من طرق البحث أساسه الإيحاء أو المنطق المجرد. ثم هو **ثانيًا** : لا تكفيه الملاحظة المباشرة العادية بل يجب أن تكون هذه متعددة الجوانب بمعنى أنه لا يفصل ظاهرة السلطة عن باقى عناصر المادة السياسية فى بحثه بل يجعل ميدان ملاحظاته عامّا وشاملاً بحيث يتناول كل ما يتعلق بالظاهرة موضع الدراسة.

على أنه عندما يواجه بعد ذلك تحديد نتائج ملاحظاته، يتجه إلى الغربلة التدريجية عن طريق إبعاد الأقل أهمية فالأكثر أهمية، الوثيق الصلة فالبعيد الصلة، وهو بهذا الطريق يستطيع أن يعزل الظاهرة موضوع الدراسة تمهيدا لتنظيم تلك النتائج قبل تجريدها فى صياغتها النهائية. وهو إلى جانب ذلك يجعل غايته من دراسة الظاهرة السياسية الكشف عن القوانين السياسية بمعنى العلاقات الارتباطية التى تحكم ظاهرة السلطة. وهو **أخيرا** ليؤكد هذه القوانين يلجأ إلى فكرة النموذج وهى فكرة لم يستخدمها علم السياسة فى تفسير النظرية السياسية إلا فقط منذ أعوام بفضل الفيلسوف الألمانى «برخت». فـ«ابن خلدون» يلجأ إلى فكرة النموذج هذه كلما قدم قاعدة عامة بدعوى أنها تحكم ظاهرة السلطة فيرفق بتلك القاعدة حالة معينة أى مثالا يؤكد به معنى الحقيقة المطلقة فيحدد نطاق تطبيقها.

ثالثًا: الصفة الثالثة والأخيرة خاصة بطبيعة الظاهرة السياسية بوصفها ظاهرة تابعة تحدد الظروف الاجتماعية التى تحيط بالجماعة، اختفاء فكرة الديناميكية المتسللة وأثر ذلك فى تفسير النظام السياسى:

من وجهة العلاقة بين النظام السياسى والظروف الاجتماعية التى تحيط به نجد فكر «ابن خلدون» واضحا لا يحتمل الشك. إذ هو يجعل من النظام السياسى (ولكنه هنا يقصد به «النظام القانونى» دون أن يفصل بهذا الخصوص بين تنظيم السلطة والتنظيم العام للعلاقات المدنية) تعبيرا عن الظروف الاجتماعية التى تحيط بهذا النظام القانونى. أو بعبارة أخرى أكثر دقة هو يجعل من التطور القانونى والسياسى ظاهرة تصاحب تتبع وتلازم التطور الاجتماعى ويصف الظاهرة القانونية بهذا المعنى بأنها لا فقط من حيث بلورتها وتحجرها، بل وأيضا من حيث تقلبها ومنحنياتها تعبر عن التطور الاجتماعى من حيث مراحله المتعددة.

على أنه برغم ذلك لم يصل إلى إمكانية تصور الديناميكية المتسللة فى تفسير النظام السياسى. ابن خلدون فهم الديناميكية وقد تحددت من حيث الزمان والمكان، كذلك فهمها فى تفسير الظاهرة الاجتماعية، ولكنه إزاء الظاهرة السياسية لم يستطع أن يصل إلى إلغاء عامل الزمان والمكان مع الإبقاء على العنصر الديناميكى ليفسر التنقلات المتابعة من نظام إلى نظام آخر ابتداء من النظام الأول.

بهذا تتحدد خصائص فلسفة السياسة لدى «ابن خلدون»:

ثقافة **أولا**.

منهاج علمى **ثانيا**.

موضوعها تفسير ظاهرة ثابتة **ثالثا**.

(جـ) التعريف بالمثل السياسى الأعلى فى فلسفة «ابن خلدون»

يتميز المثل السياسى الأعلى لدى «ابن خلدون» بعنصرين اثنين:

أولاً: فكرة العصبية بوصفها أساسا للتنظيم النوعى لظاهرة السلطة.

ثانيًا: فكرة العدالة كغاية تسعى إلى تحقيقها الجماعة السياسية.

فلنحاول تقديم خلاصة سريعة لكل من هذين العنصرين:

أولاً: فكرة العصبية:

التمييز بين العصبية بوصفها وحدة ديالكتيكية لتفسير الظاهرة السياسية، والعصبية بوصفها عنصراً من عناصر التعبير عن المثل السياسى الأعلى فى فلسفة «ابن خلدون»:

العصبية قد تفهم لأول وهلة بأنها اصطلاح مرادف لفكرة القومية. على أن هذا يتضمن خلطا بين مجاميع مختلفة من حيث تعبيرها عن مراحل تطورية وحضارية. فالعصبية لدى «ابن خلدون» يقصد بها «الأصل المشترك» عندما يخلق نوعا معينا من التضامن العائلى، محددا بهذا الوضع مجموعة معينة من الحقوق وفارضا طائفة من الالتزامات. وبعبارة أخرى أن العصبية برغم أنها تستند إلى علاقة عنصرية ـ وبهذا تشترك مع القومية من حيث المصدر ـ فإنها لا ترفض التعدد داخل الجماعة الواحدة ـ وهى بهذا تختلف عن القومية من حيث النطاق النفاذى ـ بحيث يمكن القول إجمالاً

بأنها مرحلة لاحقة على العلاقة العائلية . وهى بهذا المعنى تكاد تعيد إلى الأذهان تلك الصورة من صور العلاقات الدموية التى عرفتها الجماعة الجرمانية خلال العصور الوسطى .

العصبية لدى «ابن خلدون» ترقى إلى مرتبة الكليات ؛ بحيث يمكن القول بأنها ليست فقط إحدى خصائص المثل الأعلى السياسى ، بل هى أيضا العامل المحرك لكل تطورات الظاهرة السياسية . وبصفة عامة ودون دخول فى تفاصيل تخرج عن طبيعة هذا البحث ، يمكن القول بأن العصبية لدى «ابن خلدون» تتعلق بتفسيره للظاهرة السياسية نواح أربعة :

الناحية الأولى : أن العصبية هى سبب لوجود الظاهرة السياسية ، وبعبارة أخرى أنه لتفسير الظاهرة السياسية من حيث نشأتها لا بد من الالتجاء إلى فكرة العصبية بوصفها طريقًا وحيدًا لإيضاح غموض أصل الظاهرة .

الناحية الثانية : على أن العصبية ليست فقط مصدر الظاهرة السياسية ، بل هى تكون المحور الذى يدور حوله الصراع الداخلى الذى يخلق الحركة السياسية ، ويدفع بتلك الظاهرة للتطور . و«العصبية» هنا تكاد تكون مرادفا لكلمة «طبقة» أو إن شئنا بعبارة أدق لكلمة بـ «طبيعة الحال» ، هناك خلاف بين مدلول هاتين الكلمتين ، ولكن فى فكر «ابن خلدون» العصبية عندما تتطور الجماعة وتنتقل إلى مرحلة النضوج تصير مرادفا لكلمة «الطبقة المختارة» . وهو بهذا يفسر :

١ ـ ما يسمى بالكفاح بين العصبيات .

٢ ـ سيادة عصبية على أخرى .

٣ ـ التحجر الاجتماعى الذى يجعل فكرة العصبية تتذبذب بين فكرة الطبقة الاجتماعية والخلية الاجتماعية .

الناحية الثالثة : مدى إطلاق فكرة العصبية من حيث الزمان والمكان تدور حولها الظاهرة السياسية فى وجودها وتطورها . فـ «ابن خلدون» لا يجعل من ظاهرة العصبية حقيقة مطلقة ، ولذلك يؤكد بأنه إذا استغنت الدولة وتمهدت فهى تستغنى عن العصبية . وهو بهذا الخصوص يثير مشاكل متعددة :

١ ـ العلاقة بين الظاهرة السياسية والرابطة العقيدية .

٢ ـ أثر الدعوة الدينية فى تأكيد السلطة المدنية .

٣ ـ العلاقة الارتباطية بين العصبية والعقيدة الدينية .

الناحية الرابعة : وهى علاقة العصبية بمثله السياسى الأعلى . وهو فى ذلك صريح . فالحاكم يجب أن يلجأ (ويستعين) ؛ ليستتب أمر نظامه السياسى إلى أولئك الذين تربطه بهم رابطة النعرة والقرابة ـ أى بعبارة أخرى إلى أولئك الذين يمكن أن يوصفوا بأنهم تجمعهم رابطة العصبية .

ثانيًا : مبدأ العدالة :

الجماعة السياسية لدى «ابن خلدون» هى الجماعة التى تسودها العدالة . فكرة العدالة لدى «ابن خلدون» فكرة عامة وشاملة بحيث تنصهر فيها فكرتا التعاون والإخاء .

وهنا يثور السؤال التالى : إلى أى مدى دافع «ابن خلدون» عن مبدإ الحرية من حيث علاقتها بالنظام السياسى؟ مما لا شك فيه أن «ابن خلدون» آمن بالحرية فى بعض تطبيقاتها . تجلى ذلك بشكل واضح فى ناحيتين : **الأولى** : الناحية الاقتصادية حيث ذكر بشكل واضح أن الدولة يجب أن تمتنع عن التدخل فى شئون التجارة وما يتعلق بها من نشاط اقتصادى . **الثانية** : الناحية الثقافية حيث قال بصراحة بأن التعليم يجب ألا يخضع إلى الإكراه والتوجيه ؛ لأن ذلك فيه إضرار بالثقافة والمثقفين . فما مدى صلة هذين المبدأين بمبدإ الحرية السياسية؟

الحرية الاقتصادية فى فلسفة «ابن خلدون» الاجتماعية هى إحدى مميزاتها الواضحة التى لا يمكن الشك فيها . فهو يرفض تدخل السلطة الحاكمة ويصف التجارة من السلطان بأنها مفسدة بالتطور الاقتصادى ، وهو يحلل تلك الناحية تحليلا كاملا لا يدع مجالا للشك فى أنه يفسر مثل هذا التدخل الاقتصادى على أنه وسيلة إلى خلق نوع من عدم التوازن اللازم بين صاحب السلطة والمواطن . على أنه عندما ينتقل إلى الناحية الثقافية نجد موقفه يقل صراحة من حيث الدفاع عن مبدإ الحرية بل ، ويمكن القول بأنه خلط بهذا الخصوص بين السياسة الثقافية ، وهى المتعلقة بموقف الجماعة السياسية من

القسط الذى يجب أن يحصل عليه المواطن من الثقافة، وبين الناحية البيداجوجية ـ أى الطريقة التى يجب أن تنقل بها المعرفة إلى الذات موضع التثقيف.

نعود بعد ذلك إلى مبدإ الحرية السياسية. هل تعرض له «ابن خلدون»؟ وما معناه؟

يجب أولا أن نستبعد مبدأ العدالة. مما لا شك فيه أن كلا منهما يختلط بالآخر، فالنظام الذى يقوم على الاستبداد بحقوق المواطن وكرامته يجعل من الظلم أحد أسس الحقيقة السياسية. والظلم مخالف للعدالة، ومن ثم فالعدالة تفترض الحرية والعكس صحيح: فـ «احترام حقوق المواطن» هو «مجافاة للظلم»، و«مجافاة الظلم» تعنى «التسليم بالعدالة».

برغم ذلك فإن الفقه السياسى يسلم بأن المبدأين يملكان استقلالا وظيفيا. فـ «الحرية السياسية» معناها توازن معين فى القوى السياسية أو كما يقول «شيشرون» الفيلسوف الرومانى التوافق بين أعضاء الجسد السياسى. وأحد مظاهر ذلك التوازن التسليم بحقوق معينة للمواطن إزاء السلطات الحاكمة ومن بينها حق الرقابة. أما «العدالة» فهى تعبير فلسفى عن فكرة المساواة من الوجهة القانونية.

يُخيّل إلينا من قراءة «ابن خلدون» أنه لم يميز بين الحرية والعدالة بهذا المعنى إذ جعل الأولى، الحرية، عنصرا من الثانية بعد أن رفع هذه الأخيرة ـ أى «العدالة» ـ إلى مرتبة الحقائق الكلية؛ حتى لا تعرف قيودا لا موضوعية ولا شكلية، فإذا بالعدالة تصير إحدى خصائص النظام السياسى. وهو يصل فى هذا إلى حد المغالاة، فيجعل من العدالة لا فقط حقيقة شكلية بمعنى الشرعية النظامية، بل ويجعلها أيضا معيارا لتفسير التصرف السياسى من حيث غايته إزاء الصالح العام. فالتصرف الصالح فقط هو العادل ولذلك يحكم على «تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق «بأنهما» من أشد الظلامات وأعظمها».

والخلاصة أنه لا يمكن القول بأن «ابن خلدون» تصور مبدأ الحرية بمعناه السياسى، سواء بمعنى حق المواطن فى الاشتراك فى توجيه أمور الجماعة، أو بمعنى حق المواطن فى أن يكون له حد أدنى من الضمانات إزاء السلطة الحاكمة من حيث الكرامة الإنسانية، أو إن أردنا أن نعبر عن هذا بتعبير اصطلاحى، نقول بأن «ابن خلدون» واجه

السلطة كحقيقة تصاعدية مناقشا لها من حيث كونها تعبيراً وضعيّا عن بلورة اجتماعية لقوى وطاقة دافقة وظيفية، دون أن يتناولها من الناحية الذاتية ـ أى كأمر يتضمن إخضاعا وتوجيها وتقييدا لعضو الجماعة ـ هو ينظر إليها بوصفها تعبيرا عن التطور النظامى وليس بوصفها قوة تصفع فتكبل بقيود لم يتعوّدها عضو الجماعة، ومن ثم يتعين تفسيرها. وهو بهذا يعبر عن الاتجاه الذى يميز الفلسفة السياسية السابقة على عصر النهضة وبصفة خاصة فلسفة العصور الوسطى.



المبحث الثانى

الفكر السياسى عند «أبى حنيفة»

١ ـ سؤال يجب أن يثيره كل من يتعرض لتاريخ الفقه الإسلامى من حيث مقوماته السياسية، أو بعبارة أخرى من حيث ما قدمه من فكر سياسى وتحليل سياسى بخصوص ظاهرة السلطة وما يرتبط بها من حقوق أو التزامات للمواطن أو لعضو الجماعة المدنية، فالسياسة وقد فهمت فى تاريخ التمدن الإسلامى على أنها مواجهة للموقف، وبهذا المعنى يتحدث أكثر من فقيه واحد عن سياسة المرء نحو نفسه ونحو بدنه، أى بمعنى الأوامر التى يجب أن يخضع لها فى بنائه لسلوكه الفعلى فيما يختص برعايته لنفسه، وكان على الفقيه التحدث عن مخرج بالحلول القانونية أى أن يقول كلمة فى كل ما له صلة بالبنيان السياسى وظاهرة الدولة.

فلماذا لم يتعرض أى من كبار الفقهاء، وبالذات أى من الأئمة الأربعة إلى هذا الموضوع من قريب أو بعيد؟

ولعل طبيعة الحضارة الإسلامية كانت تفرض عكس ذلك. فهى حضارة لا تعرف الفصل بين السلطات، ولا تعرف توزيع الاختصاصات، وهى إن عرفت هذا أو ذاك فإن هذه المعرفة تدور فقط حول الشخص العضوى لمختلف أجزاء الجهاز الإدارى. هذه الوحدة فى النظرة، هذه الشمولية فى التحليل، ترفض أن تأخذ من البنيان النظامى جزءاً تجعله موضع التمزيج والاستنباط وتترك جزءا آخر جانبا. ويؤكد هذه الحقيقة مبدأ آخر عرفته الحضارة الإسلامية وطبقته كجميع الحضارات القديمة وحضارات العصور الوسطى، وهو رفض الفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة. خلافا للنظرة الحديثة التى تستند من حيث أصولها إلى تقاليد الحضارة اللاتينية كما فهمت وكما

تطورت خلال عصر النهضة، من أن الحياة الخاصة تخضع لمعايير تختلف اختلافًا كليًا عن معايشة الحياة العامة، فإن التقاليد الكلاسيكية تجعل كلا الجانبين تعبيرًا عن وجود واحد مشترك ومطلق. الوحدة فى القيم تفرض عدم الفصل بين الجانبين من جوانب التحليل النظامى. علاقات الفرد مع مختلف أفراد المجتمع يجب أن تقام على علاقاته مع الطبقة الحاكمة من حيث التأصيل والبنيان، بحيث إن الجانبين يجب أن يمثلا وحدة متكاملة ومتناسقة.

أضف إلى ذلك طبيعة التقاليد التى تقبّلها العرب فى شكل حضارات وثقافات أجنبية تارة باسم «الثقافة الفارسية»، وتارة باسم «الثقافة اليونانية»، وفى كلتا الحالتين نحن إزاء امتداد لمزيج حضارى يرفض فيه أن يكون الفقيه أو المشرع بالمعنى الضيق أى بمعنى خالق القاعدة القانونية أو واضعها أو مفسرها، أى القاعدة السلوكية الجزائية من مسئوليته إزاء هذه المشكلة عندما تنسب إلى السلطة وتصير مرتبطة بصاحب السلطان.

فلماذا لم يتعرض رجال الفقه لهذه النواحى؟ هل هو تهرب من المسئولية؟ أم أنه نتيجة لفهم طبيعة العملية التشريعية على أنها ذات طبيعة خاصة تختلف عن طبيعة عملية التقييم السياسى؟

ولماذا على العكس من ذلك تعرض لهذه المشكلة فقط الفلاسفة بالمعنى الضيق؟ لماذا لم نجد سوى «ابن سينا» أو «الفارابى» أو «ابن خلدون» فلاسفة للنظام السياسى ولم نعرف شيئا من هذا القبيل لدى «أبى حنيفة» أو الإمام «مالك» أو غيره من رجال الفقه؟ بل إن بعض هؤلاء تعرض لتنظيم السلطة، ومع ذلك فإنه رفض أن يتناول تحليلها من قريب أو بعيد حتى يخيل إليك من قراءته أنه كان يخشى أن ينطق بتلك الكلمة.

وليس أدل على ذلك من «أبى يوسف». فهل كانت هناك فرصة أعظم من مؤلفه فى الخراج ليتعرض لتلك النواحى بالتأصيل والتمزيج؟ ومع ذلك فهو يتركنا ونحن أشد ظمأ مما كنا قبل قراءة هذا المؤلف غير الهين فى سبيل هضمه وفهم جزئياته. بل ولماذا لم يتعرض فلاسفة الفكر الإسلامى للمشكلة السياسية إلا فقط فى فترة متأخرة نسبيًا؟ وذلك برغم أن المشكلات التى واجهها المجتمع الإسلامى منذ بدايته كانت مشكلات عويصة، تفرض على المفكر أن يتقدم ليدلى بدلوه، ويأخذ بعجلة التطور محاولا بفكره الخلاق أن يفتح الأبواب عقب صياغة المشكلات وإبراز نواحى التحليل والتأصيل؟

على أننا قبل أن نواجه الموضوع مباشرة ونحدد دور «أبى حنيفة» فى هذه الناحية ومسئوليته تبعا لذلك، يجب أن نبدأ فنتساءل أولا ما المعايير أو المحكات التى نستطيع على ضوئها الحكم على مفكر بأنه قام بواجبه كاملا فى تحليله لظاهرة السلطة؟

السياسة على مستوى التفكير والتأمل هى صورة من صور الانطلاق الفكرى؛ حيث لا يتقيد الباحث إلا بمنطقه الذاتى وإيمانه المذهبى، هى تفكير مجرد فى سعى الإنسان نحو المثالية السياسية. وفى تلك اللحظة يخضع المفكر لعوامل ومستويات معينة:

أولاً: فهو يعكس تحليله وفى صياغته للإجابة عوامل ثلاثة، كل منها يجب أن يتفاعل مع الآخر بحيث يخلق منها بنيانا كاملا متكامل المقومات:

(أ) الخبرة الذاتية، أو بعبارة أخرى ما صادفه فى حياته العملية من تجارب وما استخلصه من تعاليم مردها الاحتكاك المباشر بالسلطة والسلطان.

(ب) الحضارة التى ينتمى إليها؛ لأن الفكر السياسى حلقة تنقل القديم إلى الجديد، وهو عبورها للانتقال من عصر إلى عصر، أو من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى. وهو الرابطة أو الصلة التى تسمح بالجمع بين المراحل فى شخصه، وهو الحضارة التى يمثلها ويعبر عنها.

(جـ) المشكلة السياسية التى تحياها الجماعة التى يعيش فى إطارها. فكما أن لكل مجتمع حضارته، فإن لكل عصر ولكل فترة تاريخية مشكلتها. والمفكر السياسى يجب أن يعرف كيف يواجه تلك المشكلة؟ وكيف يقدم لها الحلول؟

وبقدر ما يتفاعل الفيلسوف السياسى أو المفكر السياسى مع هذه المقومات بقدر ما يبرز وجوده الفكرى ويفرض توجيهاته على العصور اللاحقة. بطبيعة الحال كل فيلسوف يختلف عن الآخر. فى مدى تعبيره عن ذلك التفاعل فـ «أفلاطون» لم يستطع أن يعبر عن مشكلة عصره، ولكنه عبّر عن خبرته الذاتية بصورة واضحة. ولكن إذا ألقينا نظرة على «ميكافيللى» أو «كارل ماركس» وجدنا أن كلا منهما عبّر عن مشكلة عصره أوضح تعبير؛ وذلك مع خلاف بين كل منهما: **الأول** عبّر عن مشكلة عصره - مشكلة الوحدة السياسية - بلغة الحضارة التى ينتمى إليها - حضارة عصر النهضة - أما **الثانى** فلم يستطع سوى أن يصوغ المشكلة - المشكلة الاجتماعية وثورة الطبقة العمالية - إذ جاء تعبيره عن تلك المشكلة مجردا من كل حقيقة حضارية بوصفها تقاليد موروثة.

هذا التفاعل والتزاوج هو ضرورة لا بد منها لفيلسوف السياسة، ولكنه أيضا لا غنى عنه لكل من يتعرض لظاهرة السلطة حتى ولو لم يكن فيلسوفا للسياسة. والفقيه أيضا يتعرض لظاهرة السلطة. وهو لذلك يجب أن يتناول ظاهرة السلطة أو العلاقة بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة فى ذلك الإطار الفكرى الذى يحكم بدوره بخاصة من قام فى قياسه بعملية التأصيل أو البنيان التحليلى.

ثانيًا: على أنه من جانب آخر، برغم أن المفكر يجب أن يواجه المشكلة التى تعيشها الجماعة التى ينتمى إليها محاولا تخطيها أو تقديم حلول لها، فإن نجاحه -لو نظرنا إليه فى نطاق التراث الحضارى- مقيد ومتعلق على قدرته على التجرد من مشكلة عصره ومن حلول ذلك العصر، بعبارة أخرى يجب أن يكون واعيا بالمشكلة، ولكن يجب أن يعرف كيف يجب أن يرى ما هو أبعد من تلك المشكلة كالرجل الذى أمام الغابة عليه أن يجعل نظرته شاملة تحتضن جميع الأشجار التى تضمها تلك الغابة بحيث لا تمنعه الشجرة التى يقف أمامها من رؤية باقى الأشجار

والسؤال الذى سوف نثيره فى هذه الدراسة هو: هل استطاع «أبو حنيفة» أن يواجه مسئولياته بوصفه مفكرًا أم لم يستطع؟ ولماذا؟ وما نتائج ذلك فى التطور السياسى العام للحضارة الإسلامية؟

ـ وُلد «أبو حنيفة» بالكوفة فى خلال الأعوام الأولى من الربع الأخير من القرن الأول الهجرى. ومات فى منتصف القرن الثانى. أصله فارسى، جده من أهل كابل، ظل يعمل فى التجارة طيلة حياته. وهو فى شبابه اتصل بالشعبى فنصحه بالاتجاه إلى العمل والاختلاف إلى مجالس العلماء. اتجه إلى الدرس والتحصيل بطريق المصادفة. بدأ بعلم الكلام والجدل، ولكنه عقب فترة ليست بالقصيرة وعقب أن تبحر فيه وبرع، تردد على البصرة وعلمائها وأكبر ممثلى هذا العلم فى عصره، ولأسباب غير واضحة، هجره واتجه إلى الفقه. درس على «حماد بن أبى سليمان» حوالى عشرين عاما حتى مات، وعقب وفاته ترأس «أبو حنيفة» حلقة أستاذه نحو ثلاثين عاما، على أنه لم يقتصر على تلقى العلم بالكوفة، إذ إنه قام بأكثر من رحلة إلى مكة والمدينة حيث التقى أهل الحديث ومنهم كثير من التابعين. والذى نعلمه أيضا أنه عقب صدامه بوالى الكوفة

خلال نهاية العصر الأموى هرب إلى مكة حيث عاش بها حتى زمن المنصور أى قرابة ستة أعوام متصلة .

هذه هى الفترة التى عاشها «أبو حنيفة» . إن أردنا أن نحدد خصائصها الحضارية استطعنا أن نميز أساسًا بين عناصر واضحة من جهة تأصيل بيعة المجتمع السياسى خلال تلك الفترة التي امتدت منذ بداية العصر الأموى حتى أوائل العصر العباسى :

أولاً : كثرة الصراعات الدينية والسياسية . فمنذ مقتل «عثمان» ، بدأ الصراع العقيدى والمذهبى يشتد وتتعدد مظاهر التعبير عنه : الشيعة ، والخوارج ، وهى المرحلة التى بدت بوادرها منذ فجر الإسلام . وعقب ذلك تنوعت حولها الاتجاهات والمناحى قربًا أو بعدا عن هذه الاتجاهات السياسية الثلاث . ودون دخول فى تفاصيل يجب أن نتذكر أن هذا الصراع كان دينيًا وسياسيًا فى آن واحد ، ولم يكن يغلب عليه وبصفة خاصة فى تلك الفترة التى عاشها «أبو حنيفة» الطابع الدينى فقط أو الطابع السياسى فقط .

ثانيًا : على أن الصراعات الدينية والسياسية لم تكن تخفى الحركات الفكرية . فالتنازع بين أهل الحديث وأهل الرأى ليس إلا تعبيرا عن حقيقة فكرية مختلفة : **الأول** الاتجاه المحافظ التقليدى الذى يرفض الجديد ، **والثانى** المنطلق المتحرر الذى يفتح ذراعيه للتطور والتطوير وينظر إلى المستقبل نظرة ديناميكية وليست جامدة .

ثالثًا : الاتصال بالفلسفة اليونانية من جانب والتراث من جانب آخر . فى خلال الربع الأخير من القرن الأول الهجرى لم يكن الاتصال بمنابع الثقافة الحضارية المرتبطة بدولة بيزنطة من جانب ودولة كسرى من جانب آخر مجرد صراع على السيادة وصدام فى سبيل التبعية ، بل كان قد وصل إلى حد الاستيعاب والتشبع . والذى نعلمه أنه فى خلال فترة حكم المنصور نشبت معركة عنيفة بين القيم المرتبطة بالتراث السياسى الفارسى والتراث اليونانى . فعقب المحاولة الأيوبية بدمشق ، وبصفة خاصة ابتداء من حكم الوليد ، من أجل بناء دولة إسلامية على غرار أسلوب الحكم الرومانى فى الشرق ، كان على الخلفاء العباسيين أن يختاروا بين النموذج البيزنطى والمثال الفارسى . وفى أول الأمر كان من الطبيعى أيضا أن يسيطر على الأذهان النموذج الساسانى ، وليس «ابن المقفع» فى كتابه «رسالة الصحابة» إلا أحد من عبّر عن هذا الاتجاه . ولكن وجد اتجاه آخر بدأ ضعيفا ، ولكن سرعان ما قوى واشتد وبصفة خاصة عندما نصل إلى

عهد الرشيد، يرفض التقليد السابق ويؤكد أن اليونانيين بدورهم لهم مؤلفات فى السياسة لا تقل عن مؤلفات الفرس، وليس أهم ما لدينا تعبيرا عن هذا الاتجاه كتاب «العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطون» وضع «أحمد يوسف بن إبراهيم».

رابعًا: كل هذا ليس إلا تعبيرا عن تقدم فكرى وحضارى وسياسى. ولكن التقدم لم يقتصر على هذه النواحى المجردة بل تعداه إلى تجاوز كمي وكيفى فى المجتمع السياسى ذاته. فمن جانب انتهى المجتمع السياسى المقفل التقليدى إلى غير رجعة، وانتقلنا إلى مجتمع يعرف كثيرا من الشعوب التى اندمجت بعضها فى بعض دون أن ترتفع إلى مرتبة الانصهار الكلى. وهكذا فقد المجتمع التقليدى صفتى التجانس والتناسق وأنه لم يكتسب بعد صفة العالمية واتساع الأفق الذى يجب أن يميز المجتمعات الشعبية، ثم إن فترة الحكم الأموى تمثل استثناء فى هذه الناحية وبصفة خاصة فيما يتعلق باحتقار طائفة المولدين وتأكيد نزعة العرب ضد الموالى، فإن الفترة الأولى للحكم العباسى لم تكن لتستطيع أن تغير كلية فى هذه النزعة. ولعل «ابن خلدون» فى مقدمته وبعد عدة قرون لم يستطع أن يتخلص من جعل العصبية أساسا لتفسيره لظاهرة السلطة تعبيرا عن التعصب الجماعى نفسه الذى ساد فترة الحكم الأموى.

يقول «الأصفهانى»: كانت العرب إلى أن جاءت الدولة العباسية إذا أقبل العربى من السوق ومعه شيء فرأى مولى دفعه إليه ليحمله عنه فلا يستنسخ، ولا السلطان يغير إليه. وكان إذا لقيه راكبا وأراد أن ينزل فعل. وإذا رغب أحد فى تزوج مولاة خطبها إلى مولاها دون أبيها وجدها.

وقد ترتب على ذلك صراع عنيف بين العرب والموالى أخذ صورا كثيرة. وليس أدل على ذلك من تتبع تاريخ الوزراء خلال فترة الحكم العباسى، إذ لم يكن سوى سلسلة متتالية من النكبات أبرزها وأشهرها «نكبة البرامكة».

خامسًا: جميع هذه العوامل ترتب عليها ظهور نزعات مختلفة، يصعب علينا اليوم أن نسميها بـ «المذاهب السياسية»؛ لأنها لم يقدر لها أن تصادف الفيلسوف الذى كان باستطاعته أن يوصلها فى شكل تقليد سياسى واضح المعالم، ولكنها أقرب ما تكون إلى اتجاهات سياسية، أغلبها صدام كان لا بد أن ينخر فى عظام البنيان السياسى.

ويكفى أن نذكر من بين تلك الاتجاهات :

١ ـ ظاهرة التعصب للأصل العربى .

٢ ـ ظاهرة التعصب على غير العرب .

٣ ـ ظاهرة الاضطهاد لآل بيت الرسول ومن تبعهم .

هذا هو العصر الذى عاشه «أبو حنيفة» .

وهو قضى حياته بأجمعها تقريبا فى العراق ، حيث عاصر البنيات العلمية والإسلامية ، وأضخم الصراعات السياسية والمذهبية ، وأعظم الثروات المادية والاقتصادية ، وأخطر التقلبات والانقلابات العسكرية والحركية . وهو قد عاش فترة ليست بالقصيرة فى بغداد عاصمة الإمبراطورية فى فترة من أزهى فترات التاريخ الإسلامى .

فهل انعكس كل ذلك فى فقه «أبى حنيفة»؟ وهل ارتبط ذلك بموقف له أو بمواقف سياسية؟

ـ ليست غايتنا من هذه الدراسة هى تحليل فقه «أبى حنيفة» . فمذهبه معروف من حيث خصائصه ومقوماته ، اعتمد على القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستحسان . يقول بهذا الخصوص «آخذ بكتاب الله تعالى فما لم أجد فبسنة رسول الله ، فما لم أجد فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله أخذت بقول أصحابه آخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم» . وقد عرف بأنه تشدد فى تقبل الحديث ، يقول «بهذا الشأن إذا جاءنا الحديث عن رسول الله «أخذنا به وإذا جاءنا عن الصحابة تخيّرنا وإذا . . . » .

(أ) ما يعنينا فى فقه «أبى حنيفة» هو تحديد تلك الخصائص العامة التى تسمح بتكشف فلسفته ومنهاجه فى التحليل :

أولاً : أول ما نلاحظه على فكره الفقهى هو أنه خضع فى عملية البناء والتحليل إلى وظيفة محددة وواضحة المعالم . وبرغم أن «الشافعى» هو واضع علم الأصول ، فإنه لم يكن أول من تصور هذه الحقيقة فى التحليل القانونى والفكرى . ونحن نعلم عن

صاحب الفهرست «الجوامع» ألفه «يحيى بن خالد» يحتوى على أربعين كتابا، وذكر فيها أسلوب اختلاف الناس فى التحليل، ووضع قواعد تنظيم عملية الاستنباط. ونحن نعلم أيضا عن «ابن عابدين» أن «أبا حنيفة» كان إذا وقعت واقعة شاور أصحابه شهورا أو أكثر؛ حتى يستقر آخر الأقوال فيثبته «أبو يوسف» حتى أثبت الأصول على هذا المنهاج.

ثانيًا: وهو فى تأصيله وتخريجه يميل إلى الشعور وعدم التغير إلا بما لا يستطيع أن يتخلص منه فهو لا يقبل من السُّنة إلا ما ثبت لديه بدليل قاطع، وهو يجعل القياس مصدرا مباشرا لخلق القاعدة القانونية، وهو يجعل من العُرف والاستحسان مصادر تقف إلى جوار الكتاب والسُّنة شكلا، وتفصل ما لم يتعرض له كل من الكتاب أو السنة.

هذا التحرر فى تقييم المصادر التقليدية للتشريع الإسلامى سمح لأبى حنيفة بأن ينطلق فى عملية البنيان والتأصيل الفقهى لتنظيم العلاقات اليومية. فهو لا يتقيد بأقوال التابعين ويعلن بأن عليه أن يجتهد كما اجتهدوا، وهو عندما ما يقبل أقوال الصحابة يختار منها ما يتفق مع قياسه، وهو عندما يواجه بالحديث أو السنة يقف منها موقفا متشددا حتى يتأكد من صحة نسبتها إلى الرسول. وهو فى الوقت نفسه يفتح باب الإجماع حتى يجعل من الإجماع السكوتى حجة.

ثالثًا: ثم هو فى عملية البناء القانونى لا يقف عند الوقائع التى تعرض لها أو الحوادث التى يدعى إلى الإفتاء بخصوصها. بل يجعل هو وصحبه ومدرسته من عملية التحليل التجريدى غاية فى ذاتها، يكثر من الافتراضات، وينوع التطبيقات، ويتصور القائم بل والمستحيل، ويتابع فى كل ذلك جميع الاحتمالات مقدما لكل احتمال تأصيله، ولكل تطبيق أحكامه. وهذا سمح بطبيعة الحال أن يجعل التأصيل متكاملا فى جزئياته متضمنا فى فروعه بحيث يكاد يوصف فى مجموعه بأنه تصور للمستقبل وبناء لأحكام أو وضع لجزاءات السلوك المفترضة أو المتوقعة.

وبهذا نستطيع القول إنه يعود إلى «أبى حنيفة» الفضل الحقيقى فى إنشاء علم الفقه بالمعنى الحقيقى: تحليل يتجه إلى المستقبل ولا يقتصر على مجرد تقديم حلول للمشكلات التى تخوضها الوقائع المهمة.

تحليل - بعبارة أخرى - كلى وشامل من حيث البنيان، متناسق ومتكامل من حيث عناصر التوجيه، متحد متسلسل من حيث أسلوب التخريج. بقى أن نتساءل وما الفلسفة العامة التى تحكم عملية التمزيج هذه؟

(ب) ثم إننا نستطيع أن نعهد فلسفة البنيان القانونى للأحكام التى يقوم عليها التمزيج الشرعى كما قدّمه لنا فقه «أبى حنيفة» فى المبادئ الخمسة الآتية:

أولاً: النسبية فى تطبيق الحدود.

ثانيًا: العمومية فى تفسير مبدإ العدالة.

ثالثًا: الفقه والطمأنينة قاعدة للتمزيج.

رابعًا: التشريع أداة لحماية الفقير وتقوية الضعيف.

خامسًا: الأصل فى المسوغات الخمسة.

أضف إلى هذه المبادئ الخمسة مسألة الحيل الشرعية، ويقصد بذلك التوفيق بين واقع الحياة ونصوص الدين: والحيل بهذا المعنى قد تكون طريقا لتحريم الحلال وتسويغ الحرام، وعند ذلك تصير مزلقا خطيرا. على أن «أبا حنيفة» استخدمها أداة لتطوير النظم القانونية التى أضحت فى عصره بالية، بسبب اختلاف ظروف المجتمع السياسى وتغيره الكمى والكيفى الذى سبق وذكرناه.

أول هذه المبادئ يتعلق بتفسير أحكام الحدود. فالقاعدة التى تعرفها الشريعة الإسلامية والتى تستمد مصادرها من التقاليد الأولى هى الحدود بالشبهات، ويفسرها «أبو حنيفة» بأن قاعدة الحد لا تؤدى وظيفة ذات بعد واحد وهو مصلحة الجماعة. إن هذه الحدود يجب أن تفسر على أهواء مصلحة الشخص الذى توقع عليه العقوبة، وهكذا من سرق شيئا وجب فيه القطع وحكم عليه القاضى بالقطع، ولكن المجنى عليه إذا وهب السارق ما سرق وسلّمه إليه سقط الحكم. كذلك ذهب إلى القول بأنه إن كان السارق أشل اليد اليمنى صحيح اليسرى، قطعت اليد الشلاء، وإن كانت اليمنى صحيحة واليسرى هى الشلاء لم يقطع؛ لأنه لو قُطع لصار ذاهب اليدين معا.

وهو يجعل من العدالة مبدأ عاما ليسيطر على جميع تعريفاته وتحليلاته الفقهية، وفى تطبيقه لمبدإ العدالة يجعل من هذا التطبيق مسألة حسابية: حيث تتوافر شروط

المساواة فى التطبيق، يصير مبدأ العدالة حقيقة لازمة، مثل واضح لذلك بالنسبة لرخصة السفر والإفادة منها فى قصر الصلاة والفطر إن كان صائما، هل فقط تنطبق على المسافر فى طاعة أو فى معصية أم على الأول فقط؟

الإجابة لدى أبى حنيفة واضحة ليست فى حاجة إلى تفصيل: فالمطيع والعاصى فى موقف واحد من حيث ظروف التطبيق، إذن فهما فى رخصة السفر سواء.

وهو يجعل من ضرورة احترام الثقة والطمأنينة قاعدة من قواعد التمزيج فى الأحكام الشرعية. فمن صلى إلى غير القبلة فى ليلة مظلمة، أو حالة اشتباه الأمر عليه بعد أن بذل جهده غير أنه أخطأ فى اجتهاده، فإن صلاته صحيحة وليس عليه أن يعيدها، وهى الحال نفسها بالنسبة لمن يتيمم ثم وجد بعد ذلك الماء.

وهو يجعل من التشريع وسيلة لحماية الفقير وتقوية الضعيف. فالمدين إذا كان دينه يستغرق ماله لا زكاة عليه. وتظهر هذه الناحية بوضوح فى أحكام الرق. فكل تصرف يمكن أن يحصل على أنه إعتاق كان كذلك، فإذا قال إنسان لأمة: أول ولد تلدينه فهو حر، ثم ولدت ولداً ميتًا، ثم آخر حيّا أعتق الحى بمجرد ميلاده.

وهو يتجنب إبطال تصرف العاقل بقدر الإمكان فلا يهدره إلا حيث يجد الأمر لا يسمح إلا بذلك. فإسلام الصبى قبل بلوغه سن الرشد صحيح، والوصية بالمنفعة صحيحة فى ثلث التركة أو أقل، وتصرفات الفضول جائزة، وبيع الوكيل بالثمن القليل أو الكثير أيضا جائز، والزواج صحيح بكل لفظ وضع لتمليك العين فى الحال كالهبة والعطية والبيع والشراء، وعقد البيع لا ينفسخ بسبب الإفلاس اللاحق لعقد البيع الذى يمكن من دفع الثمن.

فقه متكامل لم يترك الأصول، تعرض لجميع مشكلات الحياة اليومية بالتحليل والتخريج تستتر خلفه فلسفة واضحة.

ومع ذلك لم يتعرض من قريب أو بعيد تعرضا مباشرا لظاهرة السلطة، فلماذا؟ سؤال فى حاجة إلى جواب.

(جـ) على أننا لا نستطيع أن نتعرض لتحليل فكر «أبى حنيفة» السياسى دون أن نقف قليلا إزاء علاقته بالسلطة والسلطان.

نحن نعلم أنه فارسى، وأنه عاش فترة الاضطرابات السياسية العميقة التى سبقت العهد العباسى وعاصر أوائل هذا العهد لمدة اثنى عشر عاما تقريبا، فما موقعه من تلك الحوادث؟ وهل انحاز إلى جانب معين؟

الإجابة عن هذا السؤال قد تبدو واضحة لأول وهلة. فنحن نعلم من كتب التاريخ أنه اصطدم بالأمويين ثم بالعباسيين، وأن ذلك الاصطدام كان سببا فى إيذائه حتى انتهى بموته ضحية لإحدى تلك الاعتداءات بالضرب من جانب السلطان، وأن مرد ذلك هو واقعة فى تأييد أبناء على وبصفة خاصة محمد بن عبد الله بن حسن وأخوه إبراهيم اللذان خرجا على المنصور، على أن الواضح غير ذلك.

فالروايات متضاربة والتفاصيل غير واضحة، وبرغم ذلك فإننا نستطيع أن نحدد ملامح عامة لموقف «أبى حنيفة» من السلطة فى عناصر أصيلة وأخرى موضع مناقشة:

أولاً: أول ما نلاحظه أن «أبا حنيفة» كان يؤمن بحرية رأى الفقيه فى الإعلان عن موقفه من السلطة والسلطان فى حلقات منفصلة. فهو لا يتردد فى أن ينتقد السلطة، وصاحب السلطة فى أكثر من مناسبة، حتى إن أحد طلبته (زفر) روى عنه أنه قال له: لن تتركنا إلا والحيل فى أعناقنا: وهو لا يقتصر على النقد بل يتعداه إلى الإفتاء بما فى غير صالح السلطة. ومما يذكر بهذا الخصوص أن أهل الموصل كانوا قد انتفضوا على المنصور وقد اشترط المنصور عليهم أنهم إن انتفضوا تحل دماؤهم له. جمع المنصور الفقهاء ومن بينهم «أبو حنيفة». وبدأ «المنصور» يقول: أليس صح أنه ﷺ قال، المؤمنون عند شروطهم؟ وأهل الموصل قد شرطوا ألا يخرجوا علىّ، وقد خرجوا على عاملى، وقد حلت لى دماؤهم. فقال أحد الفقهاء الحاضرين: يدك مبسوطة عليهم، وقولك مقبول فيهم فإن عفوت فأنت أهل العفو، وإن عاقبت فبما يستحقون. ولكن «أبا حنيفة» ظل صامتا. وعند ذلك توجه إليه الخليفة بقوله: ما تقول أنت يا شيخ؟ ألسنا فى خلافة نيرة وبيت أمان؟ فأجاب أبو حنيفة: إنه دم المسلم لا يحل إلا بأحد معان ثلاثة: فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل، وشرط الله أحق أن توفى به. أرأيت لو أن امرأة أباحت فرجها بغير عقد نكاح وملك يمين، أكان يجوز أن توطأ؟ قال الخليفة: لا. وأمرهم المنصور بالقيام فتفرقوا، ثم دعا أبا حنيفة النعمان وقال: يا شيخ، القول ما قلت، انصرف إلى بلادك ولا تكلم الناس بما هو شين على إمامك، فتبسط أيدى الخوارج.

ثانيًا: على أن أبا حنيفة لم يكن يقبل حق الفقيه فى أن يخرج عن حدود الإفتاء فى نقده للسلطة القائمة، وبعبارة أخرى كان يقيد موقف الفقيه من السلطة بحق إبقاء الرأى دون حق الثورة أو مقاومة الطغيان، حق النقد لأن هذا يدخل فى طبيعة عمله وهو الإفتاء وطالما كان الإفتاء بإذن من الأمير، فإن الأمير يجب أن يقبل حقه فى أن يعلن عن رأيه بصراحة. المفتى يجب عليه النصيحة فى دين الله من غير تسوية للباطل، وهذا إلزام وحق فى آن واحد. ولكن الفقيه ليس من حقه أن يحمل السلاح ضد الأمير.

ومثل هذا التفسير لا يمكن أن يفهم منه رفض الفقيه للمشاركة الفعلية فى الثورة على السلطة، ولكن حسن التقدير لموضع استخدام ذلك الحق. ولكن «أبا حنيفة» لم يظل على هذا الموقف عقب ذلك وخلال فترة حكم العباسيين، وذلك برغم خبرة السفاح التى علم «أبو حنيفة» والثابت أن الإمام كان بالكوفة عندما نزل السفاح بها وأخذ البيعة لنفسه من أهلها، ففى حكم المنصور اقتصر «أبو حنيفة» على مجرد الفتوى المخالفة لمصالح الخليفة، سبق أن رأينا بعض نماذج لها، والكتب تروى الكثير من هذه النماذج، وهو ما نوى فى التعبير عن رأيه مجاهدة فى كل ما يعمل بذلك، ولكن دون أن ينتقل إلى أى صورة من صور العمل الإيجابى، وفى نطاق موضوع الفتوى التى تفرض عليه.

ثالثًا: ويتصل بهذا نظرته إلى الخلافة: فهى لا تورث، وهى لا يجوز أن تكون تبع وصاية، ولا يجوز أن تفرض على الناس، أسلوبها الوحيد المبايعة الحرة، ولذلك كان يقول دائما، الخلافة تكون بإجماع المؤمنين ومشورتهم، وتدل على ذلك خطبته فى حضرة أبى العباس وبيعته.

رابعًا: ويتفرع عن هذا حق الفقيه فى نقد القضاة. فأبو حنيفة لم يتردد فى أن ينتقد أحكام قضاة الكوفة فى أكثر من مناسبة. وخصوماته مع «ابن أبى ليلى» بهذا الخصوص مشهورة روى لنا منها صاحب تاريخ بغداد الشىء الكثير. الذى نستخلصه من ذلك أن «أبا حنيفة» كان يرى فى الفقه مصدر القضاء فمن حقه أن يجرحه، أو من حقه حتى عقب صدور أحكام وفى وقائع محددة أن يتعرض لأخطائه بإبرازها علنا وعلى الملأ.

يُقال إن امرأة مجنونة قالت لرجل يا بن الزانية، فلما نظر فى أمرها قاضى بغداد أقام عليها الحد فى المسجد، قائمة، وحدها حدين حدّا لقذف أبيه وحدّا لقذف أمه. فلما

بلغ الأمر أبا حنيفة أفتى بأن الحكم قد أخطأ فى ستة مواضع : أقام الحد فى المسجد، وضربها قائمة، وجمع بين حدين، والمجنونة ليس عليها حد، وحد لأبويه وهما غائبان، وضرب لأبيه حدًا، ولأمه حدًا، ولو أن رجلا قذف جماعة كاملة كان عليه حد واحد.

وقد كانت هذه الواقعة سببا فى منع أبى حنيفة من الإفتاء من جانب الأمير حتى عفا عنه ولى العهد.

وهذه خلاصة مواقفه من السلطة فهو لم يقبل النظام السياسى القائم، ولكنه لم يواجه، وجعل فقط من حقه فى الإفتاء وسيلة لإعلان استيائه، إذ كان يعتبر سلطة الإفتاء أعلى من سلطة القاضى.

ولكن كان ما عدا ذلك من تحليل يدخل فى باب التكهنات حتى نهاية أبى حنيفة، الثابت أنه كان موضع اعتداء أولا من جانب «يزيد بن عمر بن حبيرة» والى الكوفة إذ فرض عليه أن يخدم السلطان فرفض أبو حنيفة وصمم على الرفض فأمر بحبسه، وضربه أياما متتالية، ولكن أبا حنيفة استطاع الهرب إلى مكة حيث أقام ستة أعوام حتى انتهت غاية الحكم الأموى، كذلك عقب وصول العباسيين، ورغم أن أبا حنيفة استقبل حكمهم بالارتياح، فإن اضطهاد أبناء على جعله يعيد النظر فى موقفه، وبرغم أنه لم يخرج عن تلك الدائرة التى رسمناها فى ملامحها العامة فيما سبق، فإن هذه الحوادث المختلفة، وهذه الحرية فى النقد كانت لا بد أن تقوده إلى الاصطدام بالخليفة المنصور، وهو صدام انتهى بحبس أبى حنيفة مرة أخرى وإنزال الأذى به. وبرغم اختلاف الروايات بخصوص هذا الصدام فإن هناك نقطتين قد اتفق عليهما الجميع : **الأولى** : أن هذا الصدام ارتبط بمصرعه ونهاية حياته. **والثانية** : أن مرد هذا الصدام رغبة الخليفة فى أن يجعل من أبى حنيفة قاضيا للقضاة ورفض هذا الأخير أن يتولى هذا المنصب، والواقع أن عرض المنصب لم يكن إلا وسيلة لإثبات ولائه للحكم العباسى.

إذا تركنا جانبًا مواقف أبى حنيفة السياسية، وحاولنا أن نبنى فكره السياسى ـ أى أن نواصل تفسيره لظاهرة السلطة وما يتصل بها من مشكلات ـ وجدنا أنفسنا ـ برغم كثرة ما كتب عن أبى حنيفة وما نسب إليه وإلى مذهبه ـ فى عالم مجهول لا وسيلة لإيضاح الغرض حوله.

الصعوبات كثيرة. فمن جانب لم يترك أبو حنيفة من مؤلفاته شيئا. فإلى جانب وصاياه، ثم كتابه باسم «الفقه الأكبر» لا يتعرض لهذه الناحية إلا فى بعض جزئيات محدودة. الباحث يتعين عليه أن يبحث عن فكر أبى حنيفة السياسى فى مؤلفات تلاميذه وطلبته، «وأبو يوسف» بصفة خاصة الذى تعاون مع السلطة، وكان قاضى القضاة لا يستطيع أن يساعدنا فى هذا المجال؛ لأنه لا يمكن إلا أن يدع جانبًا ما يمكن أن يعبر عن الفكر الحقيقى لأبى حنيفة وهو رجل السلطة السياسية ويمثل الحكم العباسى، ومراجعة الخراج وتحليله تحليلا دقيقا يكشف عن ذلك بشكل واضح.

وأبو حنيفة كان موضع مبالغة فى الدفاع من جانب الأتباع، وفى الهجوم من جانب الخصوم، وهكذا ضاعت الحقيقة فى كثير من الأحيان، والسياسة الحديث عنها يفرض الحساسية، ويصير نقطة ضعف يستطيع المهاجم أن ينال منها خصمه، ويزيد من ذلك أن «أبا حنيفة» كان فارسيا من جانب، وكان ينتمى إلى طائفة من جانب آخر.

كل هذه الصعوبات تفرض علينا مواجهة الموضوع بالكثير من الحذر.

بطبيعة الحال لا يعنى ذلك أن «أبا حنيفة» لم يكن له فكر سياسى واضح، ولكن كيف اكتشافه؟ هذه هى المشكلة.

نستطيع أن نلخص خصائص الفكر السياسى لدى «أبى حنيفة» فى ثلاثة مبادئ كل منها يمثل إحدى الركائز التى يقوم عليها تصوره لظاهرة السلطة، وبالتالى للمجتمع السياسى. هذه المبادئ هى التى استطعنا أن نكشف عنها من تحليل أفكار «أبى حنيفة»، ولكن هذا لا يمنع من إمكانية الكشف عن مبادئ أخرى لو تعقبنا فى هذا التحليل، ولو استطعنا أن نصل إلى مصادر أخرى لم يقدر لنا الاطلاع عليها.

يدور تصور «أبى حنيفة» للسلطة على أنها:

أولاً: حقيقة تفرض التوازن بين الحرية من جانب، والإكراه الذى يتمثل فى شخص الوالى أو الحاكم من جانب آخر.

ثانيًا: ولكنها إنما يجب أن يقودها ويحكم فى مواقفها مبدأ التسامح.

ثالثًا: وكل هذا يرتبط بفكرة الإرجاء.

ولعل أهم هذه الأصول الفكرية المبدأ الأول.

و«أبو حنيفة» يجعل من مبدإ الحرية المبدأ الأصيل الذى يدور حوله بنيان النظام السياسى، وهو فى هذا يخالف التقاليد. فتحليل الفقه الإسلامى ومقارنته بالفقه غير الإسلامى يسمح لنا بأن نرى ذلك التقاضى الواضح الصريح بين صور ثلاث من صور التحليل السياسى. من حيث تحديد المبدإ الذى يسيطر على التطور السياسى للتقاليد الغربية والتى تعود بأصولها البعيدة إلى الفلسفة اليونانية، الحضارة الرومانية تجعل من مبدإ الحرية قاعدة الانطلاق السياسى، على عكس التطور الشيوعى واليسارى الماركسى بصفة خاصة؛ إذ يجعل هذه النقطة تتركز فى مبدإ المساواة، على العكس من ذلك فإن الحضارة الإسلامية، وهى فى هذا مستقرة وثابتة برغم اختلاف اتجاهات المعبرين عنها تجعل مبدأ العدالة هو الركيزة، أو مبدأ الأصل الذى يشكل الوجود السياسى بحيث تصير الحقائق والمثاليات الأخرى تابعة له ومعلقة عليه.

على أن «أبا حنيفة» يخرج على هذا الإجماع ويمثل استثناء جديرا بالدراسة.

والواقع أن العودة إلى فقه «أبى حنيفة» يسمح لنا بتلمس مظاهر إصراره على حرية الفرد النابعة من كونه إنسانا فى أكثر من مظهر واحد، وبصفة خاصة فى نواح ثلاث:

أولاً: فيما يتعلق بموقف المرأة القانونى.

ثانيًا: وحقوق غير المسلمين.

ثالثًا: ومشكلة الحجر بمختلف تطبيقاتها.

«أبو حنيفة» يحترم المرأة البالغة فى كل ما يتحصل بحريتها فى الزواج، فليس لوليها سلطان عليها، وما دامت أهليتها كاملة لها أن تباشر عقد زواجها بنفسها. بل إن الرجل إذا زوّج ابنته وقد بلغت، على كره منها، لم يجز عقد الزواج بها، وإذا كانت الزوجة أمة أعتقت فإنه بمجرد إعتاقها تصير حرة ومن ثم فلها الخيار، إن شاءت اختارت زوجها، وإن شاءت اختارت بنفسها.

ويذكر بهذا الخصوص واقعة إعتاق بريرة من جانب عائشة إذ قال لها الرسول بعد أن أضحت حرة: **ملكت بنفسك فاختارى**، وكان زوجها يمشى خلفها ويبكى، وهى ترفضه فقال لها: **اتق الله، فإنه زوجك وأبو ولدك**. فأجابت: أتأمرنى؟ فقال: **لا، إنما أنا شافع**. أجابت: إذن لا حاجة بى إليه.

وهو يجعل الزواج صحيحا بشهادة رجل وامرأتين.

وفى كل ذلك يخالف الكثير من المذاهب الأخرى بل وأغلب المذاهب.

وموقفه واضح أيضا بالنسبة لغير المسلمين: فشهادة أهل الذمة بعضهم على بعض لدى «أبى حنيفة» صحيحة لا موضع للطعن فيها. وهو يقبل شهادتهم لا فقط بعضهم على بعض فى المهمة الواحدة بل حتى ولو اختلفت العلل ما داموا عدولا فى شهادتهم.

على أن موقف «أبى حنيفة» من موضوع الحَجْر يصير أكثر دلالة. فالأصل فى الإنسان الحرية، ومن ثم الصلاحية لجميع التصرفات. ولذلك فأسباب الحَجْر ثلاثة لا رابع لها: الجنون، والصغر، والرق. على العكس من ذلك فإن جميع الفقهاء الآخرين بما فيهم أبو يوسف تلميذ أبى حنيفة يجعلون من السفه سببا للحَجْر.

فيقول «أبو حنيفة» إن الحَجْر ينافى الحرية، وفيه إهدار للإنسانية، وهى أعظم وأهم خطرا من المال الذى يُراد أن تحافظ عليه لسفه صاحبه بالحجر عليه.

وخير لنا أن نحتفظ بإنسانيته من أن نحافظ على ماله.

ويتصل بذلك مشكلة الولاية، وهى فى الواقع امتداد طبيعى للمفهوم السابق نفسه، فلا مرد لها إلا لضرورة، وذلك طبيعى، فالولاية تتنافى مع الحرية التى هى حق لكل إنسان لمجرد أنه إنسان. ولكن المكان لا يسمح لنا بالتفصيل بهذا الخصوص.

على أن أبا حنيفة لا ينظر إلى الحرية تلك النظرة المطلقة التى تميز الحضارات الغربية، بل يجعل منها عنصرا من عناصر التوازن فى مواجهة السلطان. وهو بقدر ما يحترم الحرية الفردية، بقدر ما يؤكد أن الحرية لا وجود لها إلا فى حدود السلطة الشرعية ـ أى سلطة الإمام ـ ولذلك فهو يخلق علاقة توازن بين مبدإ الحرية ومبدإ سيادة السلطة.

مظاهر ذلك كثيرة.

فالإمام وحده هو صاحب التصرف فيما يخص المسلمين من أرض، إن شاء قسّمها كسائر الغنائم، وإن شاء منّ على أصحابها بالحرية وتركها ملكا لهم. والولاية على الطفل اللقيط فى ماله ونفسه للإمام.

على أن الأمور تزداد وضوحا فى أمثلة أخرى لا بد أن تثير الدهشة عقب تلك الفلسفة التحليلية القائمة على إطلاق مفهوم الحرية :

(أ) فإذا أحيا رجل مواتا ، وبرغم أن صاحبى أبى حنيفة أبا يوسف ومحمد بن الحسن يصران على ملكية من أحيا الأرض وبغض النظر عن موقف الوالى ، فإن «أبا حنيفة» يعلق ذلك بصراحة على إذن الإمام ، فإن فعل بلا إذن فإنه لا يملك ما أحياه .

(ب) وإذا كان لمواطن أرض خراج وعجز عن استغلالها ، ولم يستطع أداء خراجها فللإمام أن ينزع الأرض من صاحبها لغيره لاستغلالها أو يؤجرها أو يزرعها لحساب بيت المال .

(جـ) كذلك فإن الأسير يقع فى سلطة الإمام المطلقة «الإمام فى الأسارى بالخيار إن شاء فدى وإن شاء قتل ، ولا قيد على سلطته ، ولا قواعد لاختياره» .

الناحية الثالثة التى يفرضها تحليل فكر أبى حنيفة السياسى تتصل بالإرجاء ، ليست غايتنا فى هذه العجالة أن نحلل هذا الموضوع ولا أن نعرض لعلاقة طائفة المرجئة بالتطور السياسى للأمة الاسلامية ، ولكن مما لا شك فيه أن المرجئة كحزب سياسى هى أقرب الأحزاب تعبيرا عن فلسفة «أبى حنيفة» فى الاجتهاد :

أولاً : فموقفهم إزاء الحكم الأموى موقف يتصف بالسلبية : أو إن شئنا هم يقبلون الحكم ؛ لأنه قائم ومجرد ذلك يضفى عليه صفة الشرعية ، وهذا هو كل التأييد الذى يقدمونه ، ولكنهم لا ينحازون إليهم بالقتال فى صفوفهم أو بالدعوة إلى دولتهم ، وهذا هو موقف «أبى حنيفة» .

ثانيًا : والإيمان لديهم مسألة قلبية موضعها علاقة الإنسان بربه وليس من حق أحد أن يتدخل فى علاقته بربه ، بل وأكثر من ذلك مجرد المعرفة بالله والإيمان به وبرسله تكفى للإنسان حتى ولو ارتكب الكبائر وترك الفرائض ، وهذا هو مدلول التسامح الدينى الذى ينعكس أيضا سياسيًّا فيصير الرغبة فى البعد عن الخلافات التى تؤدى إلى إراقة الدماء ، ومن هذا جاءت تسمية الحزب بـ «المرجئة» بمعنى الإمهال والتأجيل لهذه المشكلات ، إلى يوم القيامة : هذا الحزب إذن يسالم الجميع ، ولا يكفّر أى طائفة معلنا ترك ذلك إلى الله يفصل فيه بإرادته وعليه .

هذا المذهب فى الواقع أكثر المذاهب تعبيرا عن فكر سياسى متسع الأفق يعكس واقع المجتمع الشرقى الإسلامى فى عهد «أبى حنيفة» فى التأصيل، موقف أصحابه من السلطة السياسية، تسهيل لعملية الدمج الاجتماعى والصهر السياسى فى المجتمع الكلى حيث الجميع فى مرتبة واحدة متساوية لمجرد انتمائهم إلى ذلك المجتمع: جميع الطوائف المخالفة لهم من شيعة ومعتزلة وخوارج هم مؤمنون، ودخل من تأول واجتهد مؤمنا، وإن أخطأ بل والمؤمن العاصى لا يدخل النار.

والخلاصة أن المرجئة أكثر الاتجاهات السياسية تعبيرا عن مفهوم المسالمة، وهو الذى انعكس فى فقه «أبى حنيفة» القانونى وتفكيره السياسى بل وسلوكه الفعلى.

والواقع أن الفقه الأكبر، المؤلف الوحيد تقريبا الذى لدينا نستطيع أن نستخلص منه تفكيرا أساسيا لـ «أبى حنيفة»، يعكس جميع قواعد الإرجاء:

أولاً: فهو يُعرّف الإيمان فيقول: «الإيمان هو الإقرار والتصديق».

ثانيًا: وهو يسوّى بين المؤمنين فيقول: «ويستوى المؤمنون كلهم فى المعرفة واليقين والتوكل والمحبة والرضا والخوف والرجاء» ويتناولون فيما دون الإيمان ذلك كله برغم ذلك فإن الفصل فى موضوع الإرجاء لا يزال يحتاج إلى الكثير من البحث، فـ «أبو الحسن الأشعرى» يجعل «أبا حنيفة» من المرجئة، بل ويصفه هو وأصحابه فى الفرقة التاسعة من المرجئة، بينما «الشهرستانى» يرفض ذلك ويناقشه بحدة.

٨ - برغم هذه الغزارة فى الفكر السياسى لـ «أبى حنيفة»، فإن الإمام الأكبر لم يتعرض للمشكلة السياسية التى سيطرت على عصره بأى تحليل. هو تناول أو تعرض للفكر السياسى حيث أكرهه على ذلك نشاطه بوصفه فقيها، ولكنه لم يواجه المجتمع الذى يعيش فى داخله، ويحلل مشكلاته، ويفرض الحلول التى تتوجه إلى المستقبل.

ومشكلات المجتمع الإسلامى فى خلال النصف الأول من القرن الثانى الهجرى كثيرة لا حصر لها، فالتحول الكمى والكيفى للمجتمع الإسلامى الذى لم يرتبط به أى تحول بنائى فى الهيكل السياسى، والذى يعد السبب الأساسى فى الانهيار السريع الذى أصاب النظام السياسى، كان فى حاجة إلى جهاد فقيه من طراز «أبى حنيفة»، بل وما كان يستطيع أن يقوم به غيره نسبة إلى سعة أفقه فى التحصيل، ووضع أسس فكرية

لعملية التشريع كان امتدادها الطبيعى التعرض لتلك النواحى الأخرى المكملة للبنيان القانونى .

فحقوق المواطن إزاء السلطة السياسية وضمانات تلك الحقوق وشروط الإمامية ، وكيفية ضبط التحقيق من تلك الشروط ، وتنظيم عملية الخلق التشريعى بعد انقضاء الوحى وعهد الخلفاء الراشدين ، وتنظيم العلاقة بين السلطة القضائية وسلطة الإفتاء .

جميعها مشكلات كان يجب عليه أن يواجهها بالمناقشة والتحليل والبناء الفكرى والنظامى ؛ لأنه أولا عاش بنتائجها ، ولأن فكره لا بد قاده إلى إثارتها ، ومنهاجه كان يسمح له بالتعرض لها بالتحليل والتجريب ، فلماذا لم يفعل ذلك؟

هل أصله الفارسى جعله يشعر بأنه على هامش المجتمع العربى المتعصب؟

هل طبيعته السلبية فرضت عليه الابتعاد عن مواجهة السلطة؟

هل فلسفته الإرجائية جعلته يرجئ أيضا هذه المشكلات؟

أسئلة فى حاجة إلى إجابة شافية . ولعلها كل ذلك فى آن واحد لذلك الموقف الذى يعبر عن إخفاق سياسى واضح . وقد تكون له دلالة معينة ، بهذا الخصوص ما نعرفه من أن «أبا حنيفة» تتلمذ أيضا على الإمام «جعفر الصادق» الذى وُلد فى عام ٨٣ هـ وتوفى عام ١٤٨ هـ أى ولد عقب ميلاد «أبى حنيفة» بثلاثة أعوام ومات قبل نهاية الإمام بعامين ، فهو إذن يكاد أن يكون رفيقا له أكثر من أن يكون أستاذا تلقى عليه العلم . الإمام جعفر إمام شيعى يوصف بأنه أكبر من عبّر عن التشريع الشيعى ، عاش هذه الفترة الصاخبة ومع ذلك لم يلحقه أى أذى ؛ لسبب واحد وهو أنه تجنب بجميع الوسائل مضمار السياسة ، ولم يسمح لنفسه بالدخول فى متاعبها . يروى عنه أن «أبا سلمة» حين بلغه فعل إبراهيم الإمام أصر الرجوع إلى آل أبى طالب وفعلا بعث بكتابين أحدهما إلى فقيههما «جعفر الصادق» ، فلما وصل الرسول إلى جعفر أمر بسراج ووضع عليه الخطاب دون أن يفتحه ، وقال للرسول عرّف صاحبك بما رأيت .

ترى هل هذا هو المصدر المباشر لتلك السلبية من جانب الفقه الإسلامى فى مواجهة لمشكلة السلطة السياسية(٦) .

***

المبحث الثالث

كتاب الحكمة السياسية
«سلوك المالك فى تدبير الممالك»
لشهاب الدين بن أبى الربيع

الخليفة المعتصم وخصائص السياسة القومية الإسلامية خلال الربع الثانى من القرن الثالث الهجرى

لن نستطيع أن نفهم حقيقة هذا النص الذى نحن بصدد تحليله، إلا إذا جعلنا نقطة البداية الفهم الكلى الشامل لخصائص العصر الذى ينتمى إليه الكتاب والخليفة الذى وُجهت إليه هذه الرسالة، بحيث إن التفاعل بين هاتين الحقيقتين سوف يسمح لنا بأن نكتشف الدلالات الحقيقية للمدركات السياسية التى سيطرت على فكر «ابن أبى الربيع» والتى منها نبع ذلك النسيج الفكرى للتصور الإسلامى للممارسة السياسية خلال الربع الثانى من القرن الثالث الهجرى(٧).

ولّى المعتصم الخلافة عقب حوالى عشرين عاما من بداية القرن الثالث الهجرى. فترة حكمه هى نهاية عصر قبل أن تكون بداية تطور. يمكن القول بصفة عامة إن المعتصم ختم مرحلة الدولة العالمية المتماسكة بما يعنيه ذلك من قوة وضعف. لن نستطيع أن نفهم حقيقة العصر الذى عاشه المعتصم إن لم نعد إلى الفترة السابقة مباشرة على ذلك العصر وهى فترة الخليفة المأمون(٨). أيضا الحوادث السابقة على حكم المأمون معروفة بما فى ذلك من صراع وخلافات ليس هنا موضع المناقشة فى تفاصيلها. برغم ذلك فمما لا شك فيه أن فترة حكم المأمون تعبر عن أعظم فترات النهضة وإيناع الفكر

فى الحضارة الإسلامية. بغداد هى عاصمة العالم وهى التى بإرادتها تحدد ملامح وخصائص السلام العالمى. «السلام الإسلامى ـ pax Islamica» مفهوم متداول وقاعدة أساسية للتعامل، ليس فقط إلى بغداد عاصمة العالم يحج الجميع بل وكلمتها هى القول النهائى فى كل صراع يدور حول حدود الإمبراطورية الكبرى. من بغداد «تشع وتضىء» المعرفة فى جميع أجزاء العالم المتمدين. هذه الفترة امتازت بالتسامح حتى إن رئيس وزراء المأمون كان كاثوليكيّا محتفظا بديانته وهو «فضل بن مروان».

الدلالة تصير أكثر وضوحا لو قارنا خصائص الممارسة السياسية للخليفة المأمون بما كان يحدث على حدوده فى الإمبراطورية البيزنطية؛ حيث ممثل لتصور دينى آخر بدوره يقوم على مبدإ العالمية والدعوة المثالية أى الإمبراطور «تيوفيلوس» بلغ درجة من التعنت جعلت مؤرخيه أيضا أولئك الذين ينتمون إلى التراث الكاثوليكى يصفونه بأنه متعصب مجنون فى تعصبه، ويساندون حكمهم بموقفه عندما لم يتردد فى أن يرفض صورة من صور التسامح حتى مع زوجته. هذه الفترة التى سبقت حكم المعتصم وأعدت لها، عمّرت بالأسماء الضخمة مثل: «البخارى» و«أحمد بن حنبل» و«أبى تمام». هى استمرار لإيناع فكرى حضارى يبدأ مع الرشيد ويصل إلى ذروته فى عصر المأمون ليتلقفه المعتصم، ويختم به تاريخًا حضاريّا كاملا. خلال هذه الفترة شجعت التراجم من اليونانية والفارسية. عاش خلالها قائد الترجمة اليهودى «حنين بن إسحاق» ينتمى إلى تلك الفترة، وقبل موت المأمون بعدة أعوام أنشأ بيت الحكمة الذى تجمعت فى جنباته جميع مظاهر التقدم العلمى والفكرى، حيث تمت وبصفة خاصة الترجمات المشهورة والكبرى والكاملة لأغلب أعمال «أفلاطون» و«أرسطو».

الذى يعنينا من العودة إلى عصر المأمون ليس فقط أنه أعد لعصر المعتصم، ولكن أيضا لأن الأمر الذى لا شك فيه أن «ابن أبى الربيع» قضى شبابه خلال تلك الفترة؛ ذلك لأنه ليس من المعقول أن يكون المعتصم قد طلب من شخص لا يزال يجتاز مراحل حياته الأولى من شبابه العلمى والفكرى أن يُدوّن له نصائحه. علينا أن نفترض أن كاتب هذا النص لا بد أن يكون قد وصل إلى قسط معين من المعرفة والحكمة بل والشهرة ولو النسبية قبل أن يُقدّر للخليفة المعتصم أن يلى الخليفة المأمون، وتزداد هذه الملاحظة وضوحا عندما نتذكر أن المعتصم مات عقب أقل من عشرة أعوام من توليه الحكم، ومن ثم فليس هناك موضع لافتراض أن يكون المؤلف ـ (أى ابن أبى الربيع) ـ

قد صاغ مؤلفه عقب فترة معينة من بداية الخلافة للمعتصم، بل إن الافتراض الذى سوف نثبته خلال هذه الدراسة أن المعتصم إنما طلب هذه النصائح فى بداية خلافته.

والكاتب يعلن بصراحة فى بداية مؤلفه أنه إنما دوّن هذه الدراسة بناء على طلب الخليفة «القوى العادل» الذى جمع بين شجاعة «هارون الرشيد» وحكمة «المأمون».

هل نستطيع بناء تصور متكامل لخصائص شخصية المعتصم المستقبل لهذا المؤلف كما ذكر لنا ذلك كاتبه؟

مما لا شك فيه أن تحليل شخصية المعتصم أمر تصادفه الكثير من الصعوبات. فإلى جانب عدم وجود دراسات تاريخية تتناول هذا الخليفة بالتفصيل الكافى بسبب عدم الاهتمام بشخصه، وإلى جانب الانتماء إلى فترة تجمع بين الإيناع والازدهار من جانب، والتحلل والتفتت من جانب آخر، وبحيث كما ذكرنا أنه يختم فترة الحكم العباسى أكثر من أن يعلن عن بداية مرحلة تطور جديدة لها مذاقها الخاص، فإن ما لدينا من معلومات تتضمن الكثير من التناقضات والتعارض حتى فى أوصاف الخليفة ذاته.

أضف إلى ذلك أن بعض الصعوبات المنهاجية تزيد من تعقيد المشكلة. فإن الملاحظة العامة من متابعة المصادر والأصول تؤكد أن المعتصم لم يترك خطبا تنسب إليه كانت كافية أو على الأقل لها دلالتها فى تحليل شخصيته. وبرغم ذلك فإن العودة إلى مجموعة المصادر التوثيقية يسمح لنا، ولو بشىء من المعاناة، أن نصل إلى اكتشاف خصائص شخصية المعتصم.

المعتصم حاكم كان يتميز بخمسة ملامح أساسية:

أولاً: هو محدود الثقافة والعلم.

ثانيًا: هو عسكرى النزعة فى سلوكه وسياسته للدولة.

ثالثًا: هو فائق العناية بالأمور العملية.

رابعًا: هو يميل إلى سماع الآخرين، محب لتقبل النصيحة.

خامسًا: هو مقلد وملتزم فى الصراع بين المعتزلة وأهل السنة.

تعنينا من هذه الخصائص بصفة أساسية الناحية الرابعة. ولكن الواقع أن جميع هذه

الملامح تتفاعل وتترابط فيما بينها؛ لتقدم لنا شخصية لها طابعها المتميز، لا نريد أن نفصل فى ملامح هذه الشخصية إلا بقدر ارتباطها بموضوع هذا التحليل، بمعنى اكتشاف خصائص المستقبل لهذه الرسالة الخطبة التى صيغت فى شكل مؤلف.

المعتصم لم يكن مؤهلا للحكم، ولم يكن ينتظر خلال خلافة «المأمون» أن يعهد إليه بالخلافة، حتى إنه عندما بُويع لم يعتقد فى صحة البيعة الجند ورجال الجيش، ونادى الكثيرون باسم العباس بن المأمون ولم يتردد «المعتصم» عندئذ فى أن يرسل إلى «العباس» فأحضره وحصل منه على البيعة، ثم دفعه لأن يخرج إلى الجند ليقول: «ما هذا الحب البارد؟ قد بايعت عمى». والدة الخليفة المعتصم من أصل تركى، ولذلك فى بعض الروايات يُقال بأنه لم يكن يجيد اللغة العربية. على أنه مما لا شك فيه فإن الخليفة المعتصم لم يكن يملك ذلك الإيناع الثقافى، وتلك القدرة الفكرية، وذلك التبحر الفلسفى الذى تميز به سلفه العظيم والذى نستطيع أن نتلمسه واضحا من ثنايا خطاباته بخصوص مسألة خلق القرآن. بل إن البعض يصل به الأمر إلى حد القول بأن الوحيد فى عصره الذى طرح هذه المشكلة من منطلقات فلسفته هو «المأمون» وفى تلك الخطابات. المعتصم لم يصل إلى ذلك المستوى، وخطاباته المحدودة والقليلة تفصح بوضوح عن صحة هذه الدلالة. الخليفة «المعتصم» رغم ذلك اتصف بالنزعة العسكرية التى برزت واضحة فى جميع تعاملاته بما تفرضه تلك النزعة بصفة خاصة من الواقعية فى التعامل مع المشكلات. لقد كان عمليّا واستطاع أن يمد رقعة الإمبراطورية، بل وأن يتلاعب بالصراع الذى كان سائدا بين الفرس والعرب من خلال إدخال العنصر التركى وتقويته وتشجيعه. هذه الواقعية فى التعامل بوصفها إحدى خصائص شخصيته برزت واضحة عندما أمر ببناء عاصمة له وصف لنا «ابن ا لأثير» أسبابها على لسانه بقوله: «أريد أن أكون فوقهم - أى جنده وجيشه - فإن رابنى منهم شىء أتيتهم فى البر والماء حتى آتى عليهم...». ولعل هذا يفسر نجاح الخليفة المعتصم فى إدارة بلاده برغم أن التحلل كان قد بدأ ينشب أظفاره فى عظام الإمبراطورية المتسعة الأرجاء. جيوشه كثيرة مستعدة للقتال فى أى لحظة وهو على استعداد للتحدى. لم يقبل أن يستسلم إزاء أية صعوبة حتى إنه عندما كتب إليه إمبراطور الروم لم يتردد فى أن يجيب عليه بقوله: «قد قرأت كتابك، وفهمت خطابك، والجواب ما ترى لا ما تسمع، وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار».

شخصيته متناقضة برغم ذلك تجمع بين خصائص متنافرة. فهو ذو حزم وعزم حتى إنه لم يتردد فى قتل أقرب المقربين منه إذا ما شك فى إخلاصه، وهذا ما حدث بالفعل بالنسبة لأكبر قواده وفى أكثر من نموذج واحد. بعض خطاباته تفصح عن أنه كان يعرف كيف ينتظر اللحظة المناسبة. الخطاب الذى كتب إلى ملوك الآفاق من المسلمين باسم الخليفة المعتصم عقب القبض على «بابك الخرمى» والذى يكاد يفسر به سياسته بهذا الخصوص يعبر بوضوح عن قدرته على تفسير المواقف من جانب، وعن بناء سياسة بعيدة المدى من جانب آخر. يقول الكاتب فى بعض فقرات ذلك الخطاب محيلا إلى الدخلاء فى المجتمع الإسلامى، بوصفهم أنهم «هؤلاء الكفرة الذين يغزونهم المسلمون فيستعلون عليهم، ويضعون أيديهم حيث شاءوا منهم...» ثم يستطرد بخصوص «بابك» فيضيف: «فأما اللعين بابك وكفرته فإنهم كانوا يَغزون أكثر مما يُغزون، وينالون أكثر مما يُنال منهم... ولم يخافوا عاقبة تدركهم، ولا دائرة تدور عليهم، وكان منوطا بذلك ومكنه لهم، أنهم قوم ابتدءوا أمرهم على حال تشاغل السلطان. وتتابع من الفتن...». ثم يستطرد محرر هذا الخطاب عقب ذلك فى عبارة لا بد أن تطرح كثيرا من علامات الاستفهامات: «ولم يزل أمير المؤمنين قبل أن تفضى إليه الخلافة، مادا عنقه، موجها همته إلى أن يوليه الله أمر هؤلاء الكفرة ويجعله المقارع لهم عن دينه، والمناجز لهم عن حقه، فلم يكن يألو فى ذلك حرصا وطلبا واحتيالا، فكان أمير المؤمنين يأبى ذلك لضنه به، وصيانته بقربه، مع الأمر الذى أعده الله له وآثره به، ورأى أن شيئا لا يفى بقوام الدين وصلاح الأمر. فلما أفضى الله إلى أمير المؤمنين بخلافته، وأطلق الأمر فى يده، لم يكن شىء أحب إليه، ولا أخذ بقلبه، من المعالجة للكافر وكفرته...».

أما حادثة المحنة للإمام أحمد ووقائعها، فإنها تفسر احترامه للرأى العام فقد كان يهابه ويعرف أهمية احترامه وكيف يجب أن يكون تعامله معه بحذر وفطنة. هو بهذا الخصوص يكاد يعكس نوعا من العدالة الباطنة التى لم نجدها لدى كثير من سابقيه وقد برز ذلك واضحا فى أزمة الإمام «أحمد بن حنبل» بخصوص خلق القرآن[٩].

جميع خصائص شخصية المعتصم تدعو إلى الاعتقاد بأنه من ذلك الطراز الذى هو فى حاجة إلى طلب النصح والإرشاد. أمه أصلها تركى، لم يُعد للحكم، ثقافته

محدودة بخصوص المجتمع الذى يمارس قيادته، ولكنه أيضا حازم وشجاع بعيد النظر يسعى إلى تأسيس إمبراطورية واسعة الأرجاء متجانسة العناصر، يعد نفسه لذلك فى صمت وهدوء منذ فترة سابقة على توليه الخلافة. هو يعرف حدوده ولكنه أيضا يعرف إمكاناته، ومن ثم فهو يملك تلك القوة التى تؤهله لأن يطلب من الآخرين الحكمة السياسية.

النماذج التى يسوقها لنا المؤرخون[١٠] بهذا الخصوص كثيرة تعكس قدرة المعتصم على التواضع وسماع الرأى الآخر. يروى لنا الكامل قصة «إسحاق بن إبراهيم المصعبى» والتى خلاصتها أن المعتصم اختلق موقفا يسمح له بالخلوة والانفراد مع «إسحاق» ليسأله أمرا يشغل باله، ويدور حول أن المعتصم يقارن بين حاله وحال المأمون وكيف أن المأمون نجح فى تعامله مع أعوانه أما هو - أى المعتصم - فلم ينته إلا بالفشل. ويخبرنا «ابن الأثير»[١١]، على لسان «إسحاق» إجابته «قلت له - أى إسحاق -: أجيب على أمان من غضبك؟» قال: نعم. قلت له: «يا أمير المؤمنين، نظر أخوك إلى الأصول فاستعملها، فأنجب، واستعمل أمير المؤمنين فروعًا، كأم تنجب فلا أصول لها». فقال: «يا إسحاق لمقاساة ما مر بى طول هذه المدة أيسر علىّ من هذا الجواب». أما عن «الطبرى» فيروى لنا واقعة أخرى تعكس لا فقط استعداد المعتصم لسماع الرأى الآخر، بل كذلك تواضعه فى ممارسة ذلك السلوك. يخبرنا المؤرخ العربى بقصة أحد ندماء المعتصم الذى كان يشغل وقته ويخدمه قبل أن يصير إلى الخلافة وكيف أن هذا النديم الملقب «المفتى» قال للخليفة المعتصم: «أتحسب أنك قد أفلحت الآن؟ إنما لك من الخلافة الاسم، والله ما يجاوز أمرك أذنيك». فما كان من الخليفة المعتصم إلا أن راح يناقش ويستمع ويتدبر: لماذا ليس له من الخلافة إلا الاسم؟ وأعقب ذلك مجموعة من القرارات انتهت باستبعاد وزيره «الفضل بن مروان» من السلطة[١٢].

ولعله مما قد يدعو لتأكيد هذه الملاحظات حقيقة أخرى تقودنا إلى الإطار العام الذى تميزت به النظم السياسية والإدارية خلال الحكم العباسى. يخبرنا المؤرخون بهذا الخصوص أن المعتصم حافظ على التقاليد السائدة قبل توليه الحكم، وعلى أنه لم يبتدع جديدا فى الإدارة لم يعرفه «المأمون» و«الرشيد»، بل عاش وعاشت الخلافة العباسية فترة حكمه بالأساس الذى وضعه بصفة خاصة المنصور للدولة. بغض النظر عما يمكن

أن يُعاب على هذه السياسة إلا أنها تفرض هذا التساؤل : أليست هذه الاستمرارية مدعاة لتأكيد رغبة الخليفة المعتصم فى أن يعرف حقيقة الأوضاع التى كانت قائمة قبل توليه السلطة والمرتبطة بالممارسات السياسية والإدارية ؟ ومن أجدر من ذلك سوى أحد حكماء عصره، وهو ـ أى الخليفة ـ ليس على إلمام كاف بتلك الممارسات ؟ كذلك فعلينا أن نضيف بأن هذا التعلق بالماضى إنما يعكس شخصية محافظة تميل بطبعها ـ وهو أحد خصائص السلوك التوفيقى[١٣] ـ إلى النصيحة وسماع النصيحة .

لن يكتمل هذا الإطار النفسى لخصائص شخص المستقبل لكتاب ابن أبى الربيع إلا إذا انتقلنا لدراسة حقيقة الإطار الاجتماعى الذى عاش فى واقعه الخليفة المعتصم .

الإطار الاجتماعى والسياسى للمجتمع الإسلامى خلال فترة حكم المعتصم

الإطار الاجتماعى الذى حدد العلاقة الاتصالية بين الخليفة «المعتصم» و«شهاب الدين بن أبى الربيع» هو وحده الذى يفسر حقيقة العلاقة الفكرية بين كاتب «سلوك المالك» والواقع السياسى الذى ميز الدولة الإسلامية خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجرى . ما خصائص المجتمع السياسى الإسلامى خلال تلك الفترة؟ سبق أن تعرضنا لهذا الاستفهام بطريقة موجزة ونحن نتناول عصر المأمون . ولكن الواقع أن فهم كتاب «سلوك المالك فى تدبير الممالك» وتحديد فترته التاريخية وانتمائه الفكرى لن يتم إلا إذا عدنا إلى ذلك الواقع السياسى والاجتماعى نكتشف خصائصه ونحدد ملامحه لنخلق التقارب والمقارنة بين ذلك الواقع وذلك الإطار الذى تحكم فى شخص وذهن الكاتب والنص موضع التحليل[١٤] .

ما خصائص المجتمع الإسلامى خلال تلك الفترة؟ نستطيع أن نحيل إلى خمسة متغيرات أساسية حقيقة العالم الذى ينتمى إليه كل من الخليفة «المعتصم» و«شهاب الدين بن أبى الربيع» والذى جاء الكتاب تعبيرا عنه وترديدا لملامحه .

أولاً : نحن فى عصر الدولة الإمبراطورية .

ثانيًا : وهى دولة إمبراطورية تقوم على مفهوم التقدم العمرانى بأوسع معانيه بما يفرضه ذلك من استقرار سياسى، وحياة مدنية منظمة .

ثالثًا : كذلك فإن هذا التقدم الإمبراطورى، وهذا الاستقرار المدنى لم يمنع من سطوة الصراع السياسى بل وشجّع عليه، على أن الصراع السياسى يأخذ الدورة الجماعية ولا يعكس النموذج الفردى أو العفوى التقليدى الذى عرفه المجتمع الإسلامى حتى نهاية العصر الأموى(١٥).

رابعًا : كذلك فإن هذه الدولة الإمبراطورية بتقدمها واستقرارها أضحت تعبر عن تحلل أخلاقى حيث مفهوم العصبية قد أصابه نوع من الإرهاق، ومبدأ الرفاهية والتمتع بلذات الحياة قد ارتفع ليصير قاموسا للسلوك الفردى بما يعنيه ذلك من الاهتمام بأسباب وأنواع الملذات الدنيوية.

خامسًا : وهو عصر انفتاح فكرى ولو نسبى. برغم أن الحديث عن مشكلة خلق القرآن قد يقود إلى الاقتناع بعكس ذلك، فإن التحليل العميق للوقائع المرتبطة بذلك لا بد أن يقود إلى التسليم بأننا نعيش عصر الحوار العقائدى والنضج الفكرى(١٦).

فلنتابع هذه العناصر المختلفة مع مقارنة بين ما يعنيه كل من هذه المتغيرات فى تحليل المرحلة التى نحن بصدد استيعاب حقيقتها التاريخية بوصفها إطارًا فكريًا لمفاهيم «ابن أبى الربيع» وما يفرضه الانتقال إلى فترة عصر المستعصم لمضاهاة الدلالة بقصد استبعاد وجهة النظر الأخرى التى سبق وطرحنا متغيرات الدفاع عنها.

(أ) نماذج الدولة كما عرفتها المجتمعات القديمة متعددة، وكل منها يملك إطاره المتميز. فهناك أولا المدينة ـ الدولة حيث الرقعة محدودة، والمجتمع من حيث عناصره متجانس، والكيان السياسى من حيث علاقاته مترابط بفضل ظاهرة الاتصال المباشر.

إنه الأسرة السياسية وقد اتسعت من حيث الكم والكيف، فإذا بها أكثر من قبيلة، ولكنها دائما تعكس مفهوم الترابط العائلى والأبوة النظامية(١٧). المجتمع الإسلامى عرف هذا النموذج فترة حكم الرسول للمدينة وهو نموذج من جانب آخر ساد جميع المجتمعات القديمة بلا استثناء ولو فى فترة معينة. فلاسفة اليونان لم يستطيعوا برغم تألقهم الفكرى أن يتخطوا هذا الواقع بخصائصه ومتغيراته. ثم نموذج الدولة ـ الشعب وهو الذى سوف يعبر عنه فى القرن الثامن عشر بكلمة الدولة القومية إلا أنه بدوره عرف فى بعض التطبيقات القديمة كالدولة الفرعونية بل وفى بعض مراحل تطور

المجتمع الصينى. فى هذا النموذج تتسع المدينة فإذا بها إقليم واسع الأرجاء وبحيث يمكن القول بأن الدولة ـ الشعب ليست إلا تعبيرا ولو نسبيا عن مفهوم الدولة ـ المدينة. شعب واحد لا يعرف الدخلاء أيضا متجانس ومتماسك من الناحية العرقية، يتميز أساسا بمفهوم الانطواء على الذات. ثم يأتى مفهوم الدولة الإمبراطورية حيث شعب واحد يسعى من منطلق مبدإ السيادة والتفوق للتحكم فى الآخرين، ولاستخدام ثروات الآخرين لصالحه؛ بحيث يمكن القول بأن الدولة الإمبراطورية ليست إلا التعبير الواضح عن المفهوم الإمبريالى، وقد جعلت الدولة أساس تطبيقه فيضانها الإقليمى على ما يحيط بها[١٨]. بهذا المعنى جميع النماذج التاريخية الكبرى القديمة دون استثناء سوف نعود لها ـ هى تطبيقات واضحة لهذا المفهوم. دولة الإسكندر المقدونى، الدولة الفارسية فى أغلب مراحلها، الإمبراطورية الرومانية فى جميع مراحلها، بل يمكن أن نعيد إلى هذا التطبيق نفسه ولو بشىء من التوسع فى المفهوم كذلك الدولة الإسلامية حتى نهاية العصر الأموى. فى هذا التصور للنموذج السياسى نستطيع أن نتلمس عنصرين أساسيين كل منهما يكمل الآخر: هناك شعب متميز له حق القيادة إن لم يكن السيادة، وهناك إطار سياسى لا يقتصر على ذلك الشعب بل يضم شعوبا أخرى تخدم هذا الشعب وتقدم إليه ثرواتها[١٩]. من الممكن أن يُثار بعض التشكيك بخصوص الدولة الأموية وبصفة خاصة دولة الخلفاء الراشدين كتطبيق لهذا النموذج، ولكن يجب أن نترك جانبا ما يجب أن يكون وأن نحلل الواقع بلغته. الدولة الأموية لم تكن سوى تعبير واضح عن سيادة العنصر العربى على جميع الشعوب الأخرى التى أقبلت تدخل طواعية أو إكراها فى حظيرة الإسلام. وعلى الأقل لا يستطيع أى محلل محايد فى أن يتشكك فى أن القيادة فى الدولة الإسلامية كانت للعنصر العربى رغم مفهوم الدعوة العالمية ومبدإ المساواة بين الشعوب.

الدولة العالمية تبرز فقط مع فترة الخلفاء العباسيين. وبرغم أن مفهوم العالمية هو فى طبيعة الدعوة الإسلامية؛ فإن الواقع لم يتجاوب مع ذلك المفهوم فى توافق منتظم، وفى انسجام كلى إلا مع الدعوة العباسية؛ حيث دخل الفرس فى إطار الأداة الحاكمة فإذا بهم تدريجيا يصيرون فى العنصر القابض على دفة الإدارة السياسية[٢٠]. الدولة العالمية تعنى أنه فى نطاق إطار نظامى معين مجموعة من الشعوب، تندرج وتتفاعل فى تناسق حقيقى حيث تربطها وظيفة تتعدى المكان والزمان والاختلاف بل والتميز

العنصرى. الدولة العالمية تصير رمزا لوحدة الشعوب وتعبيرا عن ارتفاع الوظيفة الحضارية لتصير إرادة متماسكة حولها تقبل وتسعى جميع الأجناس فإذا بعاصمة تلك الدولة هى عاصمة العالم، وإذا بإرادتها هى التعبير عن السلام البشرى. نموذجان عرفتهما الحضارات القديمة بهذا المعنى: النموذج الرومانى عقب قرار «كراكلا» عام ٢١٢ بعد الميلاد والذى بموجبه منحت الرعوية الرومانية لجميع أبناء الإمبراطورية[٢١]، والثانى فى تاريخ الحضارة الإسلامية وبصفة خاصة خلال الفترة الممتدة من حكم «هارون الرشيد» إلى حكم الخليفة «المعتصم». بل ونستطيع القول دون مبالغة بأن هذا النموذج لم يصل إلى قمته حقيقة إلا فى عصر «المعتصم». فالشعوب التى تتحكم فى القيادة السياسية - وكما سوف نرى تفصيلا - هى ليست فقط العرب والفرس، بل وكذلك الأتراك وهم جميعا على قدم المساواة. الجاحظ يعقد بهذا الخصوص مقارنة يحدثنا فيها عن كيف أن كلا من هذه الشعوب له مزاياه الأمر الذى يعنى أنها جميعا على قدم المساواة. علاقات بيزنطة ببغداد تؤكد وتدعم السيادة الإسلامية على العالم المتمدين.

الدولة العالمية كما يمكن أن تفهم فى نطاق النموذج الإسلامى والتطبيق العربى خلال فترة حكم المعتصم تتميز بمتغيرات معينة:

أولاً: هناك شعب قائد وهو الشعب العربى. لا يجب أن تفهم القيادة بمعنى الممارسة، ولكن بمعنى المثاليات المعنوية والوظيفة الحضارية[٢٢]. المعتصم هو آخر خليفة عباسى يعكس هذا المفهوم وبرغم استعانته بالعناصر التركية التى سوف تكون المعول الأخير فى تحطيم هذه الدولة العالمية.

ثانيًا: هناك تجمعات شعوبية تملك جميعها وضعا متماثلا من حيث الوظائف السياسية برغم أن كلا من هذه الشعوب سوف يسعى فى لحظة معينة للاستئثار بالسيادة الحقيقية. لا تزال علاقة التوازن بين الشعوب فى فترة حكم المعتصم قائمة برغم أنها فى الواقع قد بدأت تترنح، وأن هذا التوازن سوف يختفى عقب موت المعتصم ومنذ استطاع الأتراك أن يتمكنوا من الخليفة فإذا بهم يختارون من يريدون ؟ أيضا من يريدون من الخلفاء[٢٣]. ولعل خير نموذج لذلك الواقع لنستطيع أن نجده فى شخص الخليفة المقتدر الذى اختاره الأتراك وهو لا يزال غلامًا والذى وصفه المسعودى بقوله: «أفضت

الخلافة إليه وهو صغير فى ترف، لم يُدبّر الأمور، ولا وقف على أحوال الـمُلك، فكان الأمراء والوزراء والكُتّاب يدبرون الأمور ليس له فى ذلك حل ولا عقد، ولا وصف تدبير ولا سياسة، وغلب على الأمر النساء والخدم وغيرهم، فذهب ما كان فى خزائن الخلافة من الأموال والعدد بسوء التدبير الواقع فى المملكة فأداه ذلك إلى سفك دمه، واضطربت الأمور بعده، وزال كثير من رسوم الخلافة . . . وكانت فى أيامه الأمور لم تكن مثلها فى الإسلام منها: أنه وُلّى الخلافة، ولم أجد قبله من الخلفاء وملوك الإسلام فى مثل سنه، لأن الأمر أفضى إليه وله ثلاث عشرة سنة وشهران وثلاثة أيام . . . ومنها غلبة النساء على الملك والتدبير، حتى إن جارية لأمه تعرف بثمل القهرمانة كانت تجلس للنظر فى مظالم الخاصة والعامة، ويحضرها الوزير والكاتب والقضاة وأهل العلم». الخليفة المستعصم هو نهاية هذا التطور وقمة التحلل الذى سوف ينتهى بمقتله وتصفية من حيث الواقع كل ما له صلة بالعصر العباسى(٢٤).

ثالثًا: الدولة العالمية يسيطر عليها مبدأ التسامح بحيث إن محور التعامل بين الشعوب ليس سيادة شعب على آخر، ولكنه تضافر تلك المجموعة من الشعوب نحو هدف أعلى ووظيفة حضارية. الدولة العالمية فى الواقع تملك قوتها وضعفها: مبدأ التسامح هو انعكاس لذلك الواقع؛ حيث إنه يُمكّن جميع الشعوب المتكاتفة والمتعاونة، فى بناء الدولة من أن يقف كل منها موقف المساواة مع الشعوب الأخرى، ولكن حيث إن حقيقة العملية السياسية هى عملية تطويع للإرادات بحيث إنه فى الأمد البعيد، لا بد من أن إرادة تتحكم فى الإرادة الأخرى، أو على الأقل تشل الإرادة الأخرى فإن مبدأ التسامح لا بد أن ينتهى بالدولة العالمية إلى الانهيار. لا يمنع من ذلك الأقوياء إلا توافر أمرين: شخصيات قيادية قادرة على خلق التوازن، ثم مؤسسات ثابتة تسمح باستمرارية العلاقات المتوازنة برغم تغير الأحداث والوقائع، المعتصم قدّم العنصر الأول، ولكن الدولة الإسلامية لم تستطع أن تقدم العنصر الثانى فكان لا بد من الانهيار، ولكن هذه الحقيقة لم تكن بعد قد لمستها الشعوب العربية خلال فترة حكم المعتصم. لا يزال مبدأ التسامح يقدم البريق، ولا تزال الشخصية القوية تسمح بجعل خيوط الإدارة السياسية مترابطة متكاتفة ولو نسبيّا(٢٥).

رابعًا: ثم تأتى عقب ذلك مجموعة أخرى من العناصر التى تكمل ذلك المفهوم العام للدولة العالمية، الرفاهية فى الحياة اليومية حيث سعة الرزق والطمأنينة والاستقرار

تخلق ذلك الإيناع الاقتصادى الذى هو خير تعبير عن مفهوم التسامح فى نطاقه المادى[٢٦]. الفتح وتوسيع الأرجاء لن يصير جهادا بمعناه التقليدى أساسه نشر الدعوة، ولكنه ممارسة عضوية لإبراز قوة الأداة الحاكمة، وللتعبير عن إيناع الإرادة المسيطرة، ولتأكيد هيبة حاكم الدولة العالمية. فى خلال هذه الفترة سوف نجد كتابات تقارن الإسلام بالنصرانية واليهودية، بل وتقدم مزايا لهاتين الديانتين الأخيرتين على الإسلام، ظاهرة لم نعرفها من قبل، ومهما قيل عن مبدإ الحرية المعنوية فإنها لا يمكن إلا أن تفرض علينا التساؤلات فى عصر ظهرت فيه مشكلة خلق القرآن، وعُذّب فيه أمثال «أحمد بن حنبل» بدعوى التمسك بنقاء الدين الإسلامى[٢٧]. العاصمة هى وحدها الإدارة الحاكمة، ولكن الطبقة الحاكمة لا تستطيع أن تحكم بقوتها الذاتية فضلا عن أن اتصال العاصمة بما هو خارج العاصمة يكاد يكون محدود الفاعلية.

الدولة العالمية هى المحور الحقيقى لإطار فكر «ابن أبى الربيع» وهو ما سوف نراه تفصيلا، ولكن الأمر الذى لا شك فيه أن دولة «المستعصم» لم تكن تعبيرا عن مثل هذه الدولة العالمية[٢٨]. أين دولة التفكك والتجزئة العربية خلال غزو «هولاكو» من ذلك النموذج الوحيد فى تاريخ الإنسانية القديم؟

(ب) الناحية الثانية التى تميز عصر المعتصم، تقود إلى كثير من علامات الاستفهام والتساؤل فيما يتعلق بعلاقات الترابط الفكرى بين ذلك الواقع وذلك الإطار الذى قدّمه «شهاب الدين بن أبى الربيع» فى كتابه تدور حول التقدم العمرانى. وتزداد الدلالة لتأكيد أسباب رفضنا التسليم بأن تأليف سلوك المالك يعود إلى فترة حكم المستعصم هذا من ناحية، ذلك أن قوة الدولة العباسية وتعاظم هيبتها خلال فترة المعتصم أدت إلى حركة عمرانية لا حدود لها، لم تقتصر على إنشاء مدينة جديدة لدار الخلافة، بل وصلت إلى حد أن نسب إلى الخليفة المعتصم قوله لوزيره «محمد بن عبد الملك»: «إذا وجدت موضعا متى أنفقت فيه عشرة دراهم جاءنى بعد سنة أحد عشر درهما فلا تؤامرنى فيه»[٢٩]. هذا التقدم العمرانى ليس مجرد ظاهرة، إنه حقيقة متماسكة ومترابطة من حيث المدخلات والمخرجات. فالتقدم العمرانى من جانب يفترض الاستقرار السياسى، وهو من جانب آخر لا بد أن يقود إلى ازدهار التجارة ونمو الأموال، فضلا عن نوع من سيادة مبدإ العدالة بين الرعية دون الحديث عن نمو مختلف

الحرف والصناعات. على أن هذا أيضا يقود إلى إطار معين للتحليل، أساسه حقائق أربع، هى:

١ ـ ضرورة العناية بإدارة شئون الملك.

٢ ـ أهمية سلطان الدولة وقوتها.

٣ ـ تفصيل طبقات الناس، وأحوالهم، وأخلاقهم.

٤ ـ النظرة إلى التوجيه العمرانى على أنه إحدى خصائص السياسة القومية[٣٠].

فترة حكم «المستعصم» لا يمكن إلا أن تكون النقيض لهذه الحقائق، ليس فقط لأن «المستعصم» هو خاتمة الخلفاء الذين فقدوا القدرة حتى على التحكم فى حياتهم الخاصة وقد أضحوا لعبة القواد الأتراك؛ بل ولأنه ينتمى إلى تلك الفترة المعاصرة للحروب المدمرة للدولة الإسلامية فى عقر دارها وفى عاصمتها الكبرى، حتى إنه يُحدّثنا المؤرخون عن بعض الخلفاء الذين فكّروا فى نقل الخلافة من بغداد ولكنهم لم يوفقوا[٣١]. «هولاكو» الذى هزم بغداد، وقتل الخليفة «المستعصم» هو صفحة فى أحداث تلك الفترة. والإطار الفكرى لحكيم يقدم نصائحه لمثل الخليفة «المستعصم» ما كان يمكن إلا أن ينبع من متغيرات أخرى: الحماية الذاتية، والحراسة القومية، والقدرة على خلق التماسك السياسى لإنقاذ المجتمع الإسلامى من ذلك المصير المخيف الذى كان يجب أن يتوقعه، المحلل السياسى هو وحده الذى يمكن أن يمثل نسيجا معنويا لكاتب يقدم النصيحة والإرشاد[٣٢]. هل يمكن تصور أن خليفة يستعد لمواجهة خصم رهيب، أقوى منه، يقف على باب داره، يدمر حيثما وقع قدمه، يجعل فكره وتدبره ينشغل حول بناء المدن؟ وهل يمكن أن نتصور حكيما ينصح مثل هذا الخليفة أن يخصص جزءاً مهمّا من نصائحه لكيفية تخطيط المدن؟

(جـ) كذلك فإن هذا التطور العام فى المجتمع السياسى ارتبط باكتمال تطور خفى حول مفهوم الصراع السياسى[٣٣]. المجتمع العباسى بصفة عامة هو مجتمع يقوم على أساس تعدد القوى الضاغطة من جانب، وتعقيد التركيب الاجتماعى من جانب آخر. لقد ظل المجتمع الإسلامى حتى منتصف العصر الأموى على الأقل يدور حول مفهوم التنوع الطبقى المزدوج، بمعنى أن المجتمع السياسى كان يتمركز حول طبقة حاكمة

وطبقة محكومة . المجتمع العباسى يأتى فيكمل ذلك التطور الذى بدأ مع ازدهار المجتمع الإسلامى ، فإذا بنا إزاء مجتمع مركب وقد تعددت فيه الطبقات والفئات . وبرغم أن مفهوم الطبقة بالمعنى الماركسى لا موضع له فى المجتمع السياسى الإسلامى ، إذ إن هذا المجتمع لم يقدر له أن يعبر عن التركيب الاجتماعى للمجتمع الصناعى ، فإنه عرف مفهوما للتنوع الطبقى يقربنا من نماذج البنيان السياسى فى المجتمعات الأرستقراطية التقليدية(٣٤) . مما لا شك فيه أن علينا أن نقبل هذا التصور بكثير من التحرز ، وأن نسلم بأنه برغم اتجاه المجتمع السياسى الإسلامى خلال العصر العباسى الأول للتركيب التصاعدى ، فإنه أيضا يجب أن نسلم بأن الفوارق الطبقية أضحت واضحة وثابتة(٣٥) . فالعلاقة بين الحاكم والرعية قد انقطعت ، والصراع السياسى قد بدأ يأخذ صورة جماعية وليست صورة فردية أو فئوية ، والملك قد أضفيت عليه خصائص تقربه من مفهوم القداسة ، وما هو أكثر من ذلك ظهرت فكرة الصفوة أو الخاصة التى تقف من المالك أو الرعية موقف الوسيط والمنفذ والموجه فى آن واحد(٣٦) . جميع هذه العناصر سوف نجدها واضحة فى البنيان الفكرى للمؤلف موضع التحليل . الذى يعنينا أن نسوقه بهذا الخصوص ودلالته لا شك محدودة ، هو أن هذه المفاهيم ، بمعنى سواء التنوع الطبقى أو الطبيعة الجماعية للصراع السياسى ، كانت متداولة فى الفقه والأدب على وجه الخصوص من خلال فترة حكم المعتصم . ولنسق بعض النماذج . «الجاحظ» الذى عاصر المعتصم يقدم لكتاب «التاج فى أخلاق الملوك» بباب بعنوان «الدخول على الملوك» . لا يعنينا المضمون بقدر ما يثير اهتمامنا التعبير عن المواقف(٣٧) . وهذا طبيعى ، فالجاحظ أديب وليس مفكرًا سياسيًا . يقول الجاحظ : «إن كان الداخل من الأشراف والطبقة العالية ، فمن حق الملك أن يقف منه بالموضع الذى لا ينأى عنه . . . وإن كان الداخل من الطبقة الوسطى ، فمن حق الملك إذا رآه أن يقف . . . » .

النموذج الآخر الذى يقودنا إلى ناحية أخرى يتميز بها عصر «المعتصم» ينقلنا إلى «إبراهيم النظام» أحد قادة المعتزلة ، والذى بدوره عاش تلك الفترة(٣٨) . لا ندرى على وجه الدقة هل قُدّر لـ «ابن أبى الربيع» أن يتعامل مع المفكر الاعتزالى ، ولكن الذى نعلمه أن علاقة هذا الآخر بـ «الجاحظ» كانت قوية ، وأن شهرته خلال فترة الخليفة المعتصم كانت قد وصلت حدًا له دلالته . يروى «البغدادى» عن النظام قوله : «إن نظم

القرآن، وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبى ﷺ ولا دلالة على صدقه فى دعواه النبوة. وإنما وجه الدلالة منه على صدقه: ما فيه من الأخبار عن الغيوب. فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته، فإن العباد قادرون على مثله، وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتأليف».

مثل هذا القول[٣٩] لا يمكن أن يعبر إلا عن حرية لا حدود لها فى التقييم الفكرى والتعبير عن الآراء المختلفة والمتباينة. وبرغم أنه قد يبدو لأول وهلة أن هذه الملاحظة غير دقيقة، وما يساق بهذا الخصوص عن مأساة أحمد بن حنبل وحده يصير كافيا؛ لتدعيم هذا التصور المخالف، فإن الواقع أن هذا يتضمن نوعا من المغالطة الفكرية[٤٠]. يجب أن نسلم بأن هناك فارقًا جوهريًا وعميقًا بين الانفتاح الفكرى والتعصب للرأى. الانفتاح الفكرى يعنى عدم تقبل القوالب المتوارثة للحكم والتقييم. القدرة على التجرد من تلك القوالب وتقديم تصورات غير متداولة الذى هو محور الانفتاح الفكرى مظاهره كثيرة. مناقشات قد تصل إلى حد السفسطة، رأى عام قوى ويقظ ولو على مستوى العلماء أو الخاصة، إرادة الصمود من المعارضة الفكرية: جميعها مظاهر مختلفة لمفهوم الانفتاح الفكرى[٤١]. التعصب للرأى هو التمسك بوجهة نظر معينة، والمبالغة فى ذلك إلى حد رفض أى وجهة نظر عكسية، بل وقد يصل الرفض إلى الاقتناع بضرورة الاستئصال العضوى لصاحب الرأى المخالف. مما لا شك فيه أن قمة الانفتاح الفكرى هى حيث لا يوجد تعصب للرأى، كذلك فإن التعصب للرأى فى ذاته دون الانفتاح الفكرى يمثل أكثر من مراحل الجمود والتحجر المعنوى للتاريخ السياسى. وهنا تبرز حقيقة الفوارق بين التطور الفكرى خلال العصور الوسطى فى الحضارة الكاثوليكية وذلك التطور فى العصر العباسى الأول[٤٢]. بعض المفكرين يسوق الفترتين على أنهما تعبير عن خبرة واحدة وهذا غير صحيح. العصر العباسى الأول عرف الانفتاح الفكرى، ولكنه فى إحدى مراحله وعلى وجه التحديد خلال فترة المأمون والمعتصم والمتوكل سادت بدرجات مختلفة فكرة التعصب للرأى، على العكس من ذلك «جريمة الهرطقة» فى التراث الكنسى إنما تقودنا إلى حيث لا موضع لانفتاح فكرى، وقد اقترنت الممارسات بأقصى صور التعصب العنيف للرأى[٤٣]. عصر المستعصم هو الذى يذكرنا فى حقيقة الأمر بنموذج وتقاليد العصور الوسطى، وليس أدل على ذلك من أن «المأمون» عندما اتخذ قراره بمتابعة خصومه فى مسألة خلق القرآن

إنما أقبل على ذلك عقب مناقشة طويلة تدور حول: هل من حق الدولة وقد اتخذت شعارها الإسلام دينًا رسميًا أن تتخذ من مذهب معين أى المذهب الاعتزالى مذهبًا رسميًا؟ يحدثنا أحد المؤرخين الثقات[٤٤] عن أنه كانت هناك تيارات للإجابة عن هذا التساؤل: «الأول يرى أن الدولة لا شأن لها بذلك، والناس أحرار فى اعتقاد ما يرون، والخليفة لا ينبغى أن يتدخل فى نصرة مذهب على مذهب. . . وهناك حزب آخر يحسن للخليفة رأى حمل الناس على ما ثبتت عندهم صحته». إنه خلاف فى حقيقة الأمر حول حدود وظيفة الدولة الاتصالية من منطلق المفهوم الاعتزالى للوظيفة العقائدية[٤٥].

أيضا هذا الإطار الفكرى للانفتاح والحرية والتأنق فى المناقشة والتلوين فى الافتراضات والتنويع فى المواقف، ما كان يمكن أن ينبت إلا فى حقيقة تاريخية تعكس هذه الخصائص، فهل عصر المستعصم، عصر الانغلاق الفكرى والتقوقع المعنوى والتدهور الثقافى[٤٦] قادر على أن يقدم للتعامل بين الحاكم ومستشاريه أو يعكس هذه القوة وتلك الصلابة التى نلمسها فى سلوك المالك؟

يأتى فيكمل كل ذلك وبرغم نسبية الدلالة التحلل الاجتماعى بمختلف عناصره فى فترة المعتصم. قد يبدو لأول وهلة أن الحديث عن تحلل اجتماعى يقودنا إلى تصور أن هناك أوجها للشبه بين عصر المعتصم وعصر المستعصم. وهذا غير صحيح؛ فالتحلل الاجتماعى فى عصر المعتصم هو تحلل التقدم والرقى، هو تحلل الرفاهية والاستقرار، هو تحلل المجتمع العالمى الذى يشعر بسيادته[٤٧]، من ثم فهو تحلل باعتدال وهو تحلل من منطلق القوة وليس من منطلق الضعف، مفهوم العصبية يضعف ليحل محله مفهوم المشاركة، والرفاهية تعظم والاهتمام بأسباب الحياة يتحكم، ولكن للأخذ بقسط من اللذة دون مبالغة.

عصر المستعصم هو حيث التحلل قد أضحى ضعفا والفساد قد أمسك بتلابيب التحلل؛ فإذا بالإنغماس فى الملذات يصير محورا للحياة والوجود والهرب من مواجهة المشكلات بشجاعة وصراحة قاعدة للسلوك حيث الإرادة الفردية لا موضع لها، والتخلى والاستسلام هو قاموس الحياة أيضا الخلقية[٤٨].

فلنحاول أن نلخص مجموعة الملاحظات التى قدّمناها والتى حاولنا من خلالها أن نخلق تلك الرابطة الفكرية بين الإطار الاجتماعى الذى ميّز عصر المعتصم وخصائص التطور السياسى الذى أسس عليه «ابن أبى الربيع» تحليله لسلوك المالك. مما لا شك فيه أن مثل هذا التحليل عملية مرهقة لا تخضع لقواعد صريحة وواضحة، ولكنها تتفاعل بين منهاجية تحليل المضمون بخصائصها الكمية من جانب آخر فى الوصول إلى المجهول المعنوى ابتداء من ذلك المعلوم اللفظى(٤٩). أيضا علينا أن نسلم بأن عدم توافر الدراسات الجادة بالمنهاجية العلمية العصرية بما يسمح بها تصور فكرى لخصائص التطور وملامحه الذى عاشته المجتمعات الإسلامية لا بد أن يحد من قدرتنا على تقديم الإجابات الشافية بهذا الخصوص(٥٠).

أولاً: هل قُدّر لـ «شهاب الدين بن أبى الربيع» أن يطّلع على مؤلفات «بوليب»(٥١)؟ وبصفة خاصة تاريخه الكبير؟ قد يتساءل البعض: لماذا على وجه التحديد «بوليب»؟ ولماذا لم نتساءل عن اطلاعه على مؤلفات أخرى لا تقل أهمية؟ الواقع أن «بوليب» هو فيلسوف الدولة العالمية، وهو المؤرخ اليونانى، والذى كتب أيضا باللغة اليونانية، وقد آمن بالدولة الرومانية وبعظمة الحضارة الرومانية خلال فترة إيناعها العالمى(٥٢). «بوليب» قدم لعصر كراكلا دون وعى(٥٣)، وقبل عصر كراكلا بأكثر من ثلاثة قرون استطاع أن يطرح من منطلق تاريخى إطار ذلك الذى أسميناه بـ «الدولة العالمية» والتى تؤمن بوظيفة إنسانية، والتى تنصهر فى داخلها مجموعة من الشعوب، حيث يتحكم فى تلك المجموعة شعب هو قائد لذلك التجمع البشرى المتعدد الأجناس. أقرب نص سياسى عثرنا عليه يعبر عن هذا التصور ويقترب منه هو «سلوك المالك فى تدبير الممالك» والفترة التى نعيشها هى فترة التراجم الكبرى، فترة نقل الثقافة اليونانية، فترة بيت الحكمة(٥٤). فلنستمع لـ «ابن أبى الربيع» فى عباراته الموجزة المنمقة، ولكن المعبرة عن مفاهيم كثيرة لا حصر لها: «فتتولى تدبير العالم - أى تلك النظم وتلك المثالية التى يسعى إلى تقديم تصوراته بخصوصها - وتسويس أهله بالدين القيم والسُّنة العادلة وتخليصهم من أيدى المتسلطين الذين من شأنهم إبطال آثار الآراء الشرعية».

ثانيًا: التساؤل الثانى ينقلنا إلى عصر كاتب النص. فقراءة النص - وكما سبق ورأينا

وسوف نعود لذلك فى مواضع أخرى متفرقة ـ تقطع بأن «شهاب الدين بن أبى الربيع» إن لم يكن من أنصار المفهوم الاعتزالى، فعلى الأقل عاش ذلك الجو الفكرى من الإيناع والتجرد والرفاهية فى التحليل والتصور. فهل قُدّر له أن يتعامل مع اسمين عاشا هذه الفترة وكلاهما قريب من مدركاته، أو على الأقل يعكس بدرجة أو بأخرى بعض التشابه مع مفاهيمه، وعلى وجه التحديد الأديب العربى الأشهر الجاحظ، ثم قائد الفكر الاعتزالى إبراهيم النظام؟ هل نستطيع أن نسوق بهذا الخصوص أن «الجاحظ»[٥٥] أيضا ترك لنا مؤلفا بعنوان «كتاب التاج فى أخلاق الملوك»، وأن «إبراهيم النظام»[٥٦] دوّن الكثير من المؤلفات التى برغم أنها لم تصل إلينا إلا أن ما نعرفه عنها يقطع بأنه تأمل وتدبر بخصوص كل ما له صلة بعلم الإنسان وما يرتبط بذلك من مشكلات حول الإدراك الحسى والإرادة، وما يتصل بها من متغيرات؟

ثالثًا: ثم تزداد خطورة هذه التساؤلات عندما نطرح مشكلة تأثير «ابن أبى الربيع» فيمن جاء من بعده. مما لا شك فيه أن مؤلفا بهذه الأهمية، لو صح الافتراض الذى دافعنا عنه، والذى يستند إلى أكثر من حجة منطقية واحدة وهو أن هذا المؤلف[٥٧] كتب للخليفة المعتصم، لا بد أن يكون قد خضع لنوع من التداول أو على الأقل قد عرف فى أوساط معينة عقب حياة صاحبه. وقد سبق أيضا ووقفنا إزاء أفكار أحد المؤرخين المعاصرين عن علاقة تاريخية بين هذا المؤلف وكتاب «تهذيب الأخلاق» للعالم «يحيى بن عدىّ»، وبغض النظر عن ترجيح كفة أيهما سبق الآخر فإن هذا التشابه اللفظى والتكرار اللغوى يقطع بأن كليهما أو على الأقل أحد هذين الكتابين تداولته الأيدى بشكل واضح، ومن ثم يصير السؤال الذى نطرحه واضحا فى عناصره: هذه المفاهيم التى وردت لدى «ابن أبى الربيع» هل هى تمثل حلقة تاريخية قدم لها آخرون وتأثر بها اللاحقون؟

فلنترك المصادر، ولنقف إزاء هذا الشطر الثانى من التساؤل: هل أثّر «ابن أبى الربيع» فى الفكر الإسلامى اللاحق للقرن الثالث الهجرى؟ فكر «ابن أبى الربيع» يدور حول الظاهرة السلوكية ومن منطلق أخلاقى[٥٨] ولا نزال نقف إزاء النص فى دلالته العامة. فهل أثّر هذا الفكر فى المدارس العربية المتعلقة بعلم الأخلاق وعلم السلوك ابتداء من القرن الثالث الهجرى؟ علينا أن نعترف مرة أخرى بأن النقص الخطير فى

تأريخ الحضارة الإسلامية لا بد أن يقف منا ليصير عقبة خطيرة فى سبيل الإجابة عن هذه التساؤلات. فلنطرح الاستفهامات ولنترك لمؤرخى الغد أن يقدموا لنا الإجابات الشافية.

أشهر المؤلفين فى علم الأخلاق خلال القرن الرابع الهجرى هم: «ابن مسكويه»، و«محمد بن أبى بكر الرازى»، و«إخوان الصفا». «ابن مسكويه» يجعل منطقه المتغير النفسى[٥٩] ويذكرنا بأن الناس أشرار بطبعهم فى الغالبية العظمى. مفاهيم واضحة لدى «ابن أبى الربيع»، «محمد بن أبى بكر الرازى» الذى تأثر بشكل واضح بـ «الجاحظ» وهو معاصر لـ «ابن أبى الربيع» جعل محور فلسفته الأخلاقية ما سماه بـ «الطب الروحانى»، وهو كذلك جعل أساس تحليله الوجود الإنسانى هو ضرورة تعرف الرجل لعيوب نفسه وقدرته بإرادته على أن يصلح من تلك العيوب وعلى أن يعيد تطويع ذاته[٦٠]. ينسب إليه قوله: «إنَّ أول فضل للناس على البهائم هو ملكة الإرادة، وإطلاق الفعل بعد الروية، وذلك أن البهائم واقفة عندما تدعوها إليه الطباع، وذلك أنك لا تجد بهيمة تمسك عن أن تتناول ما تتغذى به مع حاجتها إليه، وفضل الإنسان فى ذم الطبع فمن أراد أن يزين نفسه، ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمرا صعبا شديدا، ويحتاج إلى أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته». أليست هذه المفاهيم هى ذاتها التى تتردد لدى «ابن أبى الربيع» فى أكثر من موضع واحد؟

إخوان الصفا تقودنا أفكارهم إلى خلاصة تنظيرية تجمع بين «ابن مسكويه»[٦١] و«الرازى» وتذكرنا بصورة واضحة بمفهوم الوسط والتوسط كأحد عناصر السلوك المثالى ومفهوم الفضيلة فى التعامل[٦٢]. على أن إخوان الصفا يحددون بأن الأخلاق نوعان: أخلاق فردية وأخلاق جماعية. فالأخلاق الفردية هى التى مصدرها المثالية الدينية؛ حيث الأوامر الإلهية تتفاعل مع القدرة المنطقية للفرد على الارتقاء والتصور، أما الأخلاق الاجتماعية فهى التى تتحكم فيها البيئة والمجتمع. بل وفهموا كلمة البيئة بمعنى واسع يشمل أيضا الأجرام السماوية وحملوا كلمة المجتمع على أنها مرادف أيضا لمفهوم الإقليم من حيث خصائصه الجغرافية ودون الاقتصار على الوسط الاجتماعى الذى ينشأ فيه الفرد[٦٣]، العلاقة الفكرية بين مؤلف «شهاب الدين بن أبى الربيع» وإخوان الصفا تدق وتتعقد. فـ «ابن أبى الربيع» لم يميز بين الأخلاق الفردية والأخلاق

الجماعية، ولكنه أعطى لمفهوم السلوك طابع الأخلاقيات الاجتماعية، فهل كان بذلك الفكر الذى يتضمن خلطا وعدم وضوح هو المقدمة التاريخية المباشرة لفكر إخوان الصفا؟ أسئلة كثيرة يقودنا البعض منها أيضا إلى مفاهيم الطقطقى[٦٤]. ولكن أين مؤرخ الحضارة العربية القادر على مواجهة هذه التساؤلات؟

«سلوك المالك» وحقيقة الإطار التاريخى المرتبط بالمفاهيم الفكرية المتبادلة فى النص

عودة إلى نقطة البداية فى محاولة موجزة لتقديم النسيج الفكرى الذى نبع منه رفضنا للقول بأن مؤلف «شهاب الدين بن أبى الربيع» كتب للخليفة المستعصم، والتأكيد بأن هذه الدراسة ما كان يمكن إلا أن تُكتب فى عصر المعتصم. نستطيع أن نحدد العناصر التالية والتى جميعها يقود إلى خلق الترابط بين الإطار الفكرى الذى نبع منه «سلوك المالك فى تدبير الممالك» والواقع الاجتماعى الذى عاشته الحضارة الإسلامية فترة الخليفة المعتصم.

١ ـ أول ما نذكر به القارئ وأكثر هذه العناصر وضوحا دون حاجة إلى تحليل هو حديث ابن أبى الربيع عن دولة متسعة الأرجاء، عظيمة الهيبة، تضم كثيرا من الشعوب، وتخضع لقيادة واحدة حيث اختفت الفتن الدينية والسياسية أو الاضطراب المدنى، دون الحديث عن عدم التعرض لظاهرة الغزو الخارجى، ولو بطريق غير مباشر[٦٥]. يقول فى صفحاته الأولى محيلا إلى ذلك النموذج الذى يحلله والذى يعيشه: «خضعت له الأمم، وانقادت له الممالك، وانخضع له الأعداء. . . ورضيت برياسته الملوك، وسكنت الحروب، وائتلفت القلوب. . . ».

٢ ـ الاهتمام بالتقدم العمرانى وتخطيط المدن[٦٦]؛ فهو يفرد لذلك الموضوع قسما مهمّا، وهو عندما يتحدث عن مفهوم التدبر يجعل عنصره الأول والأساسى ما أسماه بـ«عمارة البلدان»، بل ويميز بين عمارة المزارع وعمارة الأمصار، ثم يعقب ذلك بالشروط التى يجب أن تتوافر عندما يسعى الملك لإنشاء مدينة، أو ما فى حكمها، مفهوم تخطيط المدن؟ فى المجتمع المستقر المتسع الأرجاء حيث لا فقط الثقة والطمأنينة تسيطر على علاقة المواطن بالدولة، بل وكذلك الإيناع الديموجرافى والتخصص المهنى

يكمل ذلك الإطار النفسى للاتجاه نحو الاستقرار فى المدن. وهى جميعها عناصر واضحة فى مؤلف ابن أبى الربيع.

٣ـ وينبع من هذين المتغيرين ويكملهما فى جميع عناصر هذا المؤلف بخصوص تصور ابن أبى الربيع لظاهرة السلطة[٦٧]. إنها تعبير عن تماسك ومشاركة التماسك أساسه مفهوم الصفوة أو الخاصة الذين يخلقون أدوات ترابط بين الحاكم والمحكوم. المشاركة واضحة عندما يتحدث «ابن أبى الربيع» عن علاقة الحاكم بالمحكوم، بل وبصفة خاصة عندما يسوق علاقة الوزير بالحاكم. متابعة النص تشعر بوضوح بأننا إزاء واقع لم تخرج فيه بعد قيادة الدولة من أيدى الخليفة وأعوانه، أو بعبارة أدق من أيدى العرب، أو من يمثلون الحضارة العربية. مفهوم الفتن يبرز متلصصا بمعنى خطورة وقوعه أو الاستعداد لمواجهته، وليس بمعنى مشاهدته ومعاصرته[٦٨]. مفهوم الخاصة يدور بنا فى فلك الفئة المختارة بمعنى الطبقات المساندة، وليس بمعنى الطبقات المنازعة الساعية لاستئصال الشرعية السياسية، جميعها مفاهيم تقودنا إلى فترة حكم المعتصم. ونستطيع أن نضيف مجموعة من الملاحظات الجانبية التى بدورها تزيد من ترسيب هذا الإقناع. فتأكيد مفهوم التماسك (السياسى) حيث رئيس الدولة يمثل السلطة الدينية، وحيث الوزير يشارك الملك فى الحكم، وحيث غير الوزير يتعين عليه واجب الهيبة إزاء الوزير أو من فى حكمه لا يمكن إلا أن يعكس نسيج الدولة المستقرة وغير الممزقة. أيضا رفض النظرية التعاقدية والتعامل مع الظاهرة السلطوية على أنها ظاهرة طبيعية وتلقائية مع التسليم ولو الضمنى بفكرة البيعة هو تعبير عن مجتمع سياسى يعيش فترة مماثلة لحكم المعتصم: لم يطلق بعد نهائيا مفهوم البيعة، ولكنه قد تقبل أيضا المفاهيم الفارسية بما تعنيه من مدركات وتصورات. الجهاد يبرز متلصصا، ولكنه ليس موضع تفصيل وإلحاح. هذا يعبر أيضا عن مثل المجتمع الإسلامى خلال أوائل القرن الثالث الهجرى حيث مفهوم الوظيفة الاتصالية للدولة لم يعد يتمركز حول نشر الدعوة، وإنما قد غلّفه الوظيفة الحضارية[٦٩]. أين هذا من عصر المستعصم الذى اختفت فيه جميع تلك العناصر سواء المنطلقة من فكرة الجهاد، أو المتمركزة حول الوظيفة الحضارية؟

٤ـ أضف إلى ذلك النضج الفكرى الواضح من ثنايا هذا المؤلف، وبصفة خاصة المنطق العقلانى فى تفسير الرسالة المحمدية، مثل هذا المؤلف لا يمكن أن ينبع إلا من

مفكر تأثر ولو نسبيا بالمفهوم الاعتزالى، حيث كل ظاهرة تخضع لتحليل، وكل واقعة تملك سببا، وكل سبب يخضع لمنطق وعلم.

لغة التزلف والعبودية الدينية لا نجد لها أى موضع فى هذا المؤلف، وسوف نجد أيضا ـ فيما بعد ـ أن لغة الاستسلام والتواكل لم يعرفها الإطار الفكرى للباحث. إن الانحناء والتعظيم للقدرة الإلهية لا موضع له فى أى من فقرات هذا الكتاب، وذلك برغم أنه يسلم فى جميع ثنايا مؤلفه بضرورة احترام القيم وتبجيل الأخلاقيات العقلانية من جانب، وفى تحليل الظاهرة الدينية والتسليم من جانب آخر بقدرة الإرادة الفردية على التحكم فى السلوك البشرى، والارتفاع بالحقيقة الإنسانية إلى مستوى المثالية، جميعها عناصر لا يمكن أن تعبر إلا عن ترابط فكرى مع فترة حكم المعتصم، يقول «ابن أبى الربيع»: «الإنسان يستحق الحمد على الفضائل المكتسبة لأنها مستفادة بفعله...». ثم يعود فيؤكد: «كذلك علل النفس ينبغى أن نعنى بقلع أسبابها». فهل مثل ذلك المنطق يقودنا إلى عصر المستعصم؟

٥ ـ أضف إلى ذلك ناحية أخرى خامسة قد تبدو غير واضحة ومقنعة، ولكن بدورها تأتى فتدعم النظرية السابقة: طبيعة الحياة الاجتماعية من حيث النظرة السلوكية، مفهوم التصوف[٧٠]، والانقطاع عن الحياة، واحتقار الملذات، والبعد عنها، والنظرة إلى الحياة الدنيوية على أنها رحلة مؤقتة، لا تبدو واضحة صريحة فى مؤلف ابن أبى الربيع بل ويمكن القول بأنه لا وجود لها. برغم ذلك فالانكباب على الملذات، وجعل محور الوجود الإنسانى هو فقط الشهوة بأنواعها المختلفة؛ من مأكل، ومشرب، وجنس، هو أمر لا يقبله «ابن أبى الربيع» بل ويبالغ فى رفضه؛ بحيث يجعل حتى التلذذ بالنظر نوعا من الملذات الشهوانية التى لا يجب احترامها. هذا الاعتدال والتوازن الذى يعبر عن نوع من التفسخ والتحلل، ولكن مع نوع من الانضباط والحياء لا يمكن إلا أن يرتبط بمجتمع يعيش فترة ازدهار حقيقى، وليس مقدمة للفناء.

أيهما أقرب من ثم إلى الإطار الفكرى لـ «ابن أبى الربيع»: عصر المعتصم أم عصر المستعصم؟ وخصوصا لو تذكرنا عناصر معينة لا نجد لها ملامح أو تعبيرات سواء بالمناقشة والرفض، أو بالتسويغ والتقبل، أو بتقديم نماذج التعامل فى جميع صفحات

سلوك المالك؟ غلبة العنصر التركى وتحكمه فى القيادة العليا **أولاً**، ثم مفهوم الصراع السياسى بالمعنى الشعوبى وليس بالمعنى القومى **ثانيًا**، ثم عدم القدرة على التعامل سواء مع الأعداء أو الأعوان بما يعنيه من فقد الهيبة **ثالثًا**: عناصر ثلاثة هى الملامح الأساسية للدولة الإسلامية فى عصر المستعصم قبل أن يقدر لها أن تستقبل صفعة «هولاكو»، وتضع حدًّا لوجودها السياسى (٧١).

فهل يمكن التشكيك فى أن هذا المؤلف لم يكتب إلا للخليفة المعتصم؟

قراءة «سلوك المالك» وقواعد التعامل الفكرى مع النص التراثى

قراءة النص السياسى عملية معقدة تخضع لقدرات وقواعد تختلف عما تعودناه فى القراءة المعتادة فى النصوص غير السياسية (٧٢). سبق وطرحنا ذلك وأبرزنا، كيف أن الكاتب السياسى حتى لو كان فقط ينتمى إلى من أسميناهم بـ«كُتّاب الحكمة»، لا يجوز أن نخضعه للقواعد التقليدية لتحليل الآثار النصية؟ وبرغم أن هذه القواعد الخاصة بتحليل التراث السياسى لا تزال فى حاجة إلى صياغة متكاملة، لم يقدر لها التطبيق الحقيقى إلا فى بعض نماذج محدودة ارتبطت بحضارات موضع المناقشة كالجرمانية وما يُسمى بـ«التقاليد اليهودية»، ولم يقدر لها، أى قواعد التحليل النصية التراثية، إيناع حقيقى إلا فى نطاق الإحياء الفكرى للحضارة الرومانية، مع ملاحظة، كيف أن هذه الحضارة كان يسودها مبدأ التسويغ للقوة، وليس التفسير للوجود السياسى أو المثالية الحركية، فإن أحد أهداف تحليلنا لسلوك المالك هو تقديم نموذج واقعى لكيفية إعادة قراءة التراث السياسى الإسلامى.

تحليل سلوك المالك فى حاجة إلى قراءات ثلاث:

(أ) **القراءة الأولى**: أساسها اكتشاف الإطار الفكرى للوجود السياسى الذى يسعى «ابن أبى الربيع» لتحليله وتقديم خصائصه. «ابن أبى الربيع» ـ وكما سبق ورأينا ـ هو كاتب للحكمة السياسية، يُقدّم للمعتصم نصائحه فى إدارة أمته، وهو من ثم يعيش واقعا سياسيا معينا بما له وما عليه، ومن منطلق مدركات سائدة يفسر ويسوّغ التعامل مع ذلك الواقع السياسى. القراءة الأولى تسمح لنا من خلال معايشة النص باكتشاف ذلك الإطار الفكرى.

(ب) تأتى **القراءة الثانية**: حيث نسعى لإعادة كتابة النص بمعنى اكتشاف المفاهيم الفكرية التى تسيطر على مدركات «ابن أبى الربيع»، وإعادة متابعة النص والحقيقة السياسية التى يعيشها «ابن أبى الربيع» من ذلك المنطلق. بعبارة أخرى القراءة الأولى قراءة حرفية على عكس الثانية التى تتضمن محاولة اكتشاف الباطن الذى لم يكتبه المؤلف، وإنما عبر عنه بوسائل غير مباشرة وقد ترك القارئ، استنتاج المفاهيم والتصورات من خلال التراكمات اللفظية، والمفاهيم المستترة خلف التراكمات اللفظية[٧٣].

(جـ) وتأتى **القراءة الثالثة**: حيث نحاول أن نكتشف فلسفة ابن أبى الربيع حول إطار التعامل البشرى فى عالم الإنسانية الاجتماعية. سوف نرى، كيف أن هذا المؤلف ما هو إلا تنظير للحقيقة السلوكية كمحور لإطار الوجود البشرى.

الإطار الفكرى للوجود السياسى فى فكر ابن أبى الربيع

ما العناصر السياسية التى نستطيع من نسجها أن نكتشف ذلك الإطار الفكرى للوجود السياسى الذى يسعى ابن أبى الربيع من خلال معايشته أن ينقله، ويقدم خصائص التعامل المثالى معه إلى الخليفة المعتصم؟

نستطيع أن نحدد عناصر الوجود السياسى كما يتصورها ابن أبى الربيع، وقد تمركزت حول أربعة متغيرات أساسية: الإنسان وملكاته، أنواع المعرفة، متغير القيادة فى الوجود السياسى، ثم وظيفة الدولة.

نتابع هذه العناصر بإيجاز

(أ) «ابن أبى الربيع» يبدأ مؤلفه بدراسة فلسفية تدور حول التحديد لوضع الإنسان من بين المخلوقات البشرية الأخرى[٧٤]. يقول بأن كل ما خلقه الإله من حقائق حسية لا بد أن تقع فى واحدة من مجموعتين: العليا والسفلى. الوحيد من بين المخلوقات الذى وهبه الإله القدرة على التمييز هو الإنسان.

«الإنسان ـ يقول ابن أبى الربيع ـ من بين سائر الحيوان ذو فكر وتمييز، فهو أبدا يختار من الأمور أفضلها، ومن المراتب أشرفها، ومن المقتنيات أنفسها». وهكذا الإنسان

حيوان، ولكنه يملك مجموعتين من الصفات: القدرة على التمييز والاختيار من جانب، والغرائز وما فى حكمها من جانب آخر[٧٥]. وهذا ما يذكرنا به «أرسطو» الذى يُعرّف «الإنسان» بأنه «حيوان سياسى»[٧٦]، ولكنه واضح أن «ابن أبى الربيع» كان أكثر تقدمًا فكريًا فلم يُعرّف الإنسان بأنه «حيوان سياسى»، وإنما عرّفه بأنه «حيوان مفكر». هل هذا ما يعبر عن سطوة الفكر الاجتماعى على التحليل السياسى ـ كما سبق وذكرنا تفصيلاً ـ[٧٧] كأحد تقاليد وخصائص التراث الإسلامى؟

(ب) المبدأ الثانى يرتبط بأنواع المعرفة، وهنا يظهر بشكل واضح مدى قوة التجريد والإحاطة التى وصل إليها «ابن أبى الربيع» لو قُورن بالفكر اليونانى الكاتب العربى يتعرض لهذه الناحية بكثير من التفصيل، ونستطيع أن نلخص تصوراته بمبدإ أساسى: المعرفة تنقسم إلى نوعين: **أحدهما**: ذو طبيعة نظرية، **والآخر**: ذو طبيعة عملية. الأولى التى يسيطر عليها التجرد، وتنفصل عن الواقع اليومى بدورها تتفرع إلى ثلاثة تطبيقات: **العلم الأعلى**: وهو علم الإلهيات، حيث صاحبه ينظر إلى الأمور التى وجودها فى العقل، **والعلم الأوسط**: وهو علم الرياضيات حيث يتركز التحليل حول المنطق والذاكرة، أما **الأسفل**: فهو علم الطبيعيات، والذى يتعامل مع الأمور التى نستطيع أن نحدد وجودها بأنها فى الحس[٧٨]. قبل أن نستطرد فى تحليل فكر «ابن أبى الربيع» علينا أن نلاحظ، كيف أن هذا التبويب قد يبدو وقد تضمن نوعا من التناقض المنطقى، وقد أضحى تعبيرا عن اختلال جوهرى فى فلسفة الكاتب بخصوص التمييز بين أنواع المعرفة، وذلك عندما يصف علم الطبيعة بأنه ذو طبيعة نظرية، رغم ذلك فمتابعة المفاهيم التى يرددها فيما بعد قد تسمح بتخطى هذا التساؤل. الواقع أن المؤلف العربى وبغض النظر عن الاصطلاحات التى يلجأ إليها للتعبير عن أفكاره يجعل التمييز بين أنواع المعرفة يدور حول أسلوب الوصول إلى الحقيقة: هل الحقيقة مصدرها ومصدر الاقتناع بها هى تلك المجموعة من التعاليم المنزلة، وقد اختلطت فيها العقيدة بالتأمل فتصير فى نطاق علم الإلهيات؟ أم أن مصدرها الوحيد هو التجرد الفكرى، وقدرة العقل البشرى على الانتقال من الكليات إلى الجزئيات، أو العكس، أى متابعة التصورات واستخلاص النتائج بارتقاء لا صلة له مع الواقع، أو على الأقل هو مستقل عن ذلك الواقع[٧٩] فتصير المعرفة تعبيرا عما يُسمى بـ «علم الرياضيات»؟ أم على العكس من ذلك فإن المعرفة تأخذ صورة التعامل الأول مع الحقائق اليومية، أى النظر

إلى طبائع الموجودات الأمر الذى يعنى الاتصال المباشر بالظاهرة عن طريق الحس، ثم ابتداء من ذلك الواقع نستطيع أن نستكشف حقائق الوجود والطبيعة فنصير فى نطاق علم الطبيعيات؟ ولعل هذا يوضح، كيف أن علم الطبيعيات فى ذهن «ابن أبى الربيع» يظل له جوهر نظرى، بمعنى أن الواقع، أى الحس أو المعرفة من خلال التعامل البشرى، ليس إلا مقدمة لا بد أن يعقبها تجرد وتساؤل، ومن ثم ارتفاع وارتقاء هو وحده الذى يقودنا إلى التصور والإدراك. بطبيعة الحال يجب أن نفهم من هذا السياق أن تصور الإدراك ليس بمعنى معرفة الظواهر الخارجية من خلال ملامحها الكمية أو تكرارها الرقمى، وإنما الوصول إلى الإمساك بالخصائص الجوهرية حيث المتغيرات ومتابعتها الزمنية تقودنا إلى الأسباب والعلل[٨٠]. فى مواجهة هذه المعرفة النظرية التى يعرفها «ابن أبى الربيع» بأنها «العلم» يسوق لنا نوعا آخر من أنواع المعرفة يسميه بـ «العمل»، ويمكن القول بأن المعرفة العملية فى ذهن ابن أبى الربيع هى تلك الخبرة المنظمة التى ترمى إلى تحديد ووضع قواعد للتعامل السلوكى سواء على مستوى الفرد أو الحاكم أو الجماعة. وهو هنا يربط بين العلم والعمل، وهذا هو الجديد والأصيل فى فكر الكاتب حيث يقول: «لا علم لمن لا عقل له، ولا عمل لمن لا علم له، ولا ثواب لمن لا عمل له. . .» وهكذا يجعل العقل السبب المؤدى للعلم والعلم المتغير المتحكم فى العمل الذى ـ أى العمل ـ بدوره يصير مقدمة لازمة وضرورية للتعامل مع القدرات الأخرى، هذه المعرفة العملية التى تسعى إلى الإجابة عن مقتضيات الواقع بمعنى مواجهة الأحداث يقسّمها ابن أبى الربيع إلى ثلاث: سياسة الإنسان نحو نفسه وبدنه، ثم سياسته نحو منزله ـ أى أسرته ـ ثم سياسته نحو قومه وبنى وطنه. وهذا يقودنا إلى موضع النظرية السلوكية من تفسير ابن أبى الربيع وهو ما سوف نعرض له فيما بعد، ولكن علينا أن نلحظ كيف أن «ابن أبى الربيع» منذ بداية مؤلفه يعطى للثقافة السياسية تلك الصبغة العملية والواقعية والحركية التى لن نجدها فى الفكر السياسى بهذا الوضوح وهذه الصراحة قبل «ميكاڤيللى»[٨١].

(جـ) المحور الثالث الذى يسيطر على سلوك المالك هو ظاهرة القيادة، وهذا طبيعى فالكاتب يتجه إلى الخليفة بالحكمة والنصيحة، وهذه لا بد أن تنبع من إطار الواقع السياسى بخصائصه، وأن تتجه إلى تبيان الطريق الذى يسمح للحاكم بأن يؤسس سلطته، وأن يدير أعوانه[٨٢]، وهو من ثم يتناول القيادة السياسية من ناحيتين: شروط

الصلاحية لممارستها، وشروط المزاولة لنجاح تلك الممارسة. بعبارة أخرى هناك شروط لا بد من توافرها فيمن يريد أن يتولى القيادة، بل وفى كل نوعية من أنواع القيادة، وهو لذلك يحدد شروطا للحاكم الأعلى، وشروطا أخرى فى كل من أعوانه تبعا لموقع ذلك الممارس من السلم التصاعدى للسلطة[٨٣]. ولكن هناك أيضا قيودا تضبط عملية الممارسة، وهنا تبرز بصورة واضحة نظرية وظائف الدولة، إنَّ على كل من يزاول أعمال السلطة أن يخضع إلى ما تفرضه مفاهيم أخرى ثلاثة: العدالة، احترام القانون، مبدأ التسامح.

(د) وهذا يقودنا إلى جوهر مؤلف ابن أبى الربيع وهو: «نظرية وظائف الدولة»، وبرغم أن هذه الناحية الرابعة تنقلنا إلى إطار آخر فى مستويات التحليل، فإن علينا أن نتذكر ولو بإيجاز كيف أن «ابن أبى الربيع» يطرح هذا المفهوم تارة بصورة صريحة، وتارة أخرى بصورة ضمنية. فهو يتحدث عن العدالة، وبرغم أنه يدرج المفهوم أى العدالة فى كلية أوسع وأشمل وهو مفهوم «القيادة»، فإنه يكرر هذا المبدأ فى كل مناسبة متفقا فى هذا مع التقاليد الإسلامية، كذلك هو لا يقتصر على تحليل ظاهرة السلطة بمعنى التماسك والمشاركة، بل يفرد فصلا خاصا لظاهرة الثورة أو ما يسميه «الخروج على طاعة الحاكم»، وهو بهذا المعنى يطرح من باب خلفى نظرية شرعية السلطة ـ أى حدود وظائف الدولة.

الإطار الفكرى والمفاهيم الأساسية فى «سلوك المالك»

من استقراء المفاهيم الأساسية التى سيطرت على الإطار الفكرى لـ «شهاب الدين ابن أبى الربيع» نستطيع أن نحدد تلك المسالك المجردة بخمس كليات أساسية: القيادة، السلطة، العدالة، التدبر، السلوك. رأينا بعض هذه المفاهيم فى عرضنا السابق وهى تبرز من آن لآخر فى إطار متكامل حيث كل منها يقود إلى الأخرى. فالقيادة والسلطة والتدبر هى أركان ثلاثة كل منها يستند إلى العنصرين الآخرين، إن القيادة هى سلطة والسلطة هى علاقة تعبر عن تقابل بين حقوق وواجبات، هذه الحقوق والواجبات تتمركز حول مفهوم التدبر، الحاكم الذى لا يعرف كيف يؤدى هذا الواجب تسقط شرعيته السياسية. كذلك فقد رأينا العلاقة بين العدالة والسلوك وكيف أنهما بدورهما

وجهان لحقيقة واحدة: السلوك هو تعامل وإرادة، والعدالة هى اعتدال واتزان فى ذلك التعامل[٨٤]. سوف نعود لتفصيل هذه المفاهيم خلال التحليل النصى، ومن خلال قراءة المؤلف بشكل أكثر دقة من منطلق التعامل مع الجزئيات، ولكن الذى يعنينا فى هذا العرض السريع بصدد الإلمام بفكر ابن أبى الربيع هو أن نقدم الإطار المتكامل لتصور ابن أبى الربيع للجزئيات الأساسية التى منها تنبع فلسفته السياسية. الأهمية الحقيقية التى نوليها لهذه الناحية هى أن هذا التصور إنما يعكس المدركات السائدة فى المجتمع الإسلامى خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجرى[٨٥].

(أ) ما خصائص السلطة؟ وكلمة «السلطة» بهذا المعنى تحيل إلى مفهومى القيادة والتدبر.

نستطيع أن نحدد حول متغيرات خمسة أساسية، هذه الظاهرة أى السلطة بكل ما تعنيه وتضمه وتحويه من حقائق فى مدركات الكاتب العربى:

أولاً: هى حقيقة عضوية. وهى ليست حقيقة عضوية فقط من حيث خصائص المزاولة، بل إنها كذلك من حيث القدرة على الممارسة. «ابن أبى الربيع» لا يعترف بفكرة العقد كأصل للظاهرة السياسية، وإن كان يسلم بمفهوم البيعة، موقع صاحب السلطة من الجسد السياسى هو تعبير عن نظرة عضوية حيث كل جزء له وظيفته فى إطار الجسد السياسى المتكامل الذى يمثل الدولة أو بعبارة أدق الملك والأمة.

ثانيًا: على أن السلطة تفترض مبدأ الاختيار. لا يعنينا بهذا الخصوص من هو صاحب حق الاختيار، ولكن الذى يجب أن نؤكد عليه وهو واضح بصراحة كاملة أن الاختيار هو الذى يلقى ويضفى على صاحب السلطة شرعية الممارسة. السلطة بطبيعتها أيضا هى عملية اختيار، وهنا تبدو حقيقة الالتزام بفكرة التدبر بمعنى «مواجهة الأحداث».

ثالثًا: على أن السلطة لها طبيعة دينية، بغض النظر عن عدم استخدام كلمة الخليفة وتفضيل الكاتب كلمة «الملك» فإنه برغم ذلك ـ وهنا تبرز واضحة، المتغيرات التى جعلتنا نحيل المؤلف إلى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى ـ تجعل المحور الأساسى للظاهرة هو الالتزام الدينى[٨٦]. احترام الأخلاقيات الدينية الإسلامية

والتعاليم المنزلة يبرز فى كل موضع بل وفى بعض الأحيان بلا مناسبة. ولنتذكر ما سبق ورأيناه بخصوص الالتزام إزاء الموتى.

رابعًا: مبدأ المشاركة فى الممارسة. إن علاقة الخليفة بأعوانه ليست فقط علاقة آمرة. هذه الحقيقة تبرز واضحة وصريحة بلغة لا تحتمل التأويل عند الحديث عن علاقة المُلك بالوزير، بل وكذلك بصدد موقف المُلك من تعامله مع الوزير أمام أعوان أى منهما. فكرة المشاركة بمعنى أن السلطة هى تضافر مجموعة عناصر عضوية فى سبيل تحقيق هدف أساسى، تمثل الإطار الفكرى لتصور ابن أبى الربيع لمعنى السلطة ولخصائصها.

(ب) لو انتقلنا إلى مبدإ العدالة وحاولنا أن نحدد خصائص هذا المفهوم كما يبرز من خلال المتابعة النصية لفكر ابن أبى الربيع؛ لاستطعنا أيضا بهذا الخصوص أن نلحظ تميزا واضحا لمبدإ العدالة حيث يجعله يقف رافضا كل ما يقال، ويتداوله الفكر المعاصر عن أن مفهوم العدالة فى الحضارة الإسلامية هو استقبال لمفهوم العدالة الأفلاطونى، أو بصفة عامة للتراث اليونانى. فلنحاول أن نجمع العناصر التى منها تكوّن ذلك النسيج الفكرى لمفهوم العدالة لدى «ابن أبى الربيع».

١ ـ العدالة لدى «ابن أبى الربيع» هى أحد أركان الدولة، وهى بهذا المعنى قيمة ونظام فى آن واحد. إنها قيمة حيث تصير المثالية المطلقة التى تحكم السلوك البشرى أيّا كانت صورة ذلك السلوك، حاكمًا أو محكومًا، ولكنها أيضًا نظام، وبهذا المعنى تصير أحد أركان المملكة لتضع قواعد معينة لا بد أن تتوافر فى شخص من يمارس السلطة.

٢ ـ على أن العدالة وهى قيمة، تصير القيمة العليا بحيث إنها تمثل المحور الذى تنبع منه وتصب فيه جميع القيم السياسية الأخرى، «ابن أبى الربيع» تعرض لقيم ثلاث بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى جوار مبدإ العدالة: المساواة، ثم الطمأنينة، ثم الحرية، ولكنه جعل تلك القيم تنبع جميعها وتصب فى مفهوم العدالة.

٣ ـ مبدأ العدالة لم يخضع ولم يقبل أى نوع من أنواع التجهيل. إنه واضح من حيث عناصره، صريح من حيث مقوماته، وإذا كانت الحرية تبدو فى ألفاظ ابن أبى الربيع موضع تساؤل، وإذا كانت المساواة لم تخضع لذلك التفصيل الذى أخضع له مفهوم العدالة، وإذا كانت الطمأنينة تبرز من آن لآخر، فعلى العكس مفهوم العدالة يكاد يكون ناقوسا يدق به فى كل مناسبة، بل ودون مناسبة ليذكر الحاكم بأن

محور سلوكه هو أن يكون عدلا . . . إذا كانت الشرعية مردها الاختيار فإن الطاعة محورها العدالة .

٤ ـ الواقع أن قراءة ابن أبى الربيع بشىء من التأمل تسمح بملاحظة كيف أن العدالة هى فى حقيقة الأمر ـ علاقة تربط جميع مستويات الوجود السياسى . فهى تتحكم فى العلاقة الأسرية ، وهى تنظم علاقة الملك بملكه ، وهى تغلف علاقة صاحب السلطة بأعوانه ، وهى بعبارة أخرى تعبير عن وظيفة من جانب ، وحق من جانب آخر . هى وظيفة ؛ لأنها محور الممارسة ، وهى حق ؛ لأنها جوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم . ولعل هذا يفسر لماذا نلحظ أن عناصر الملك قد يختفى بعضها أو يقل وزنه أو تضعف كثافته خلافا لعنصر العدالة الذى يظل دائما وثابتا فى أى موقف من مواقف السلطة الحاكمة أو المواجهة بين المواطن وصاحب السلطة .

٥ ـ ويبلغ «ابن أبى الربيع» إلى القمة عندما يجعل مصادر شرعية العدالة ليست فقط المثالية الوظيفية وليست مجرد التعاليم ، بل إن استقراء التاريخ والجماعات يأتى فيؤكد الدلالة ؛ حيث إن تلك فقط التى عرفت معنى «العدالة» هى التى قُدّر لها الاستمرارية والنجاح .

مفهوم العدالة يمثل الوضعية ، الديمومة ، الكلية المطلقة ليتوج كل ذلك بمبدإ العالمية الذى يصير محور التعامل الخارجى بين الأمة الإسلامية وغيرها من الشعوب(٨٧) .

بقى مفهوم «السلوكية» ، وهذا ينقلنا إلى فلسفة الوجود الإنسانى فى مدركات «ابن أبى الربيع» .

النظرة السلوكية للوجود الإنسانى ومعالمها فى فكر ابن أبى الربيع

القراءة السياسية لأى وثيقة تاريخية تفترض متابعة فكرية تقودنا ابتداء من تحليل النص فى ذاته إلى إعادة تركيب النسيج الفكرى للمفاهيم التى سيطرت على الكاتب فى تصوراته وإدراكه . تناولنا النص فى أكثر من موضع واحد . سوف نرى ـ فيما بعد ـ فى القسم الثالث من هذه الدراسة التحليل الجزئى لعناصر هذه الوثيقة ، كذلك رأينا مجموعة المفاهيم الفكرية التى سيطرت على النسيج العام للتعامل السياسى ، لا فقط فى فكر ابن أبى الربيع ، بل وكذلك فى الفكر السائد فى عصره ، رغم أننا تناولنا هذه

الناحية بإيجاز مطلق ؛ حيث إن الجزئيات سوف نعود لها من خلال قراءة النص فإن المحور يظل هو اكتشاف الفلسفة التى تسيطر على التصور السياسى فى مفاهيم ابن ابى الربيع والذى لم يكتمل بعد، أو بعبارة أخرى فإن التجرد المتتالى سوف يسمح لنا بأن نصل إلى تأكيد أن تنظير الحقيقة السلوكية كمحور لإطار التعامل البشرى فى عالم الإنسانية العاقلة هو العمود الفقرى لمفاهيم ابن أبى الربيع .

الوجود الإنسانى فى فلسفة ابن أبى الربيع ـ أى فى الفلسفة السائدة فى عصره ـ هو سلوك، وهو لم يقتصر على أن يعبر عن هذه الحقيقة من خلال الاسم الذى به وصف مؤلفه، بل إن أى تجرد فى أى فقرة من هذه الوثيقة لا بد أن يقودنا إلى مفهوم السلوك، «ابن أبى الربيع» لم يعرف مقومات السلوك، ولكنه تركنا نكتشف خصائص السلوك كحقيقة إنسانية .

ولنتذكر المتغيرات الأساسية التى برزت فى منحنيات هذه الدراسة على لسان ابن أبى الربيع كمواصفات الظاهرة السلوكية :

أولاً : السلوك هو اختيار . مبدأ الحتمية لا تعرفه مفاهيم ابن أبى الربيع، بل هو يعلن بصراحة منذ صفحاته الأولى أن الفرد قادر بإرادته ومن خلال الاستقراء والتأمل أن يختار . الاختيار هو محور التعامل السلوكى .

ثانيًا : السلوك بهذا المعنى قدرة على الارتقاء، وهو يصل بهذا الخصوص إلى حد القول بأن الفرد يولد وهو يتضمن عناصر سيئة، وأن إرادته هى التى تسمح له بتخطى تلك النقائص .

ثالثًا : وهذا يعنى أن السلوك هو تعبير عن صلاحية الفرد لتطويع ذاته، إنه إعلان عن مبدإ المسئولية، وعن رفض مطلق لفكرة الجبر، وعن تقبل لمعنى وحدود مبدإ الالتزام السياسى . مفاهيم جميعها فى حاجة إلى تحليل لا يمكن أن يكون وافيا إن لم تصاحبه القراءة النصية وربط التعبيرات اللفظية بخلفياتها .

نماذج فكرية ثلاثة تمثل بعض اتجاهات الإسهام فى الفكر السياسى الإسلامى ؛ وإن لم تستوعب كامل الخريطة التى يمثلها ذلك التراث . البحث فى أرجاء هذه الخريطة بكاملها لا يزال فى حاجة إلى مشروع بحثى وعلمى ممتد .

❊❊❊

هوامش الفصل الثانى:

(١) قارن عبد السلام هارون، التراث العربى، ١٩٧٨م، ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) ليس هذا موضع مناقشة تساؤلات أخرى تفترض العلم والإلمام بمتغيراتها، وقد تناولناها فى مواضع أخرى. ونقصد بذلك على وجه التحديد استفهامين أساسين:

أولاً: ما معنى النبوغ الفكرى السياسى ؟

ثانيًا: ما حقيقة العلاقة بين الفلسفة والفلسفة السياسية ؟

انظر: حامد ربيع، تطور الفكر السياسى . . ، م.س.ذ. ، ص٥ وما بعدها .

(٣) أهمية تحليل الوعى الجماعى وإدخاله كأحد مسالك الفهم للواقع العربى المعاصر لا تزال غير واضحة فى ذهن علمائنا. انظر فى الأصول العامة للمفهوم:

Hunges cons ciousnense and Socity, 1974, p, 230, Croce,

Teoria della storiograffa 1948,283.

Cassirer storia della filosofia Hoderna, vol, Iv, 1958 p, Dray philosophy of history, 1964, p. 20.

Meinecke Die entstehung des historisme, 1954. P. 446,

Rossi Lo Storicisme tedesco canlemparanea, 1956 p506.

Aron introduction a la philosophe de L'histoire, 1960, p. 71.

RABIE lo Sciopeso forma della sloria , 1957, p, 21.

Gouhier l'histiore et sa philosophie , 1952 , p. 50.

وقارن من المنطق نفسه وفى دلالة أخرى.

Flory, Mantran les règimes politiques des Arabes 1968, p. 130-157 .

(٤) حامد ربيع، سلوك المالك . . . ، م.س.ذ. ، ص ٧٦- ص ٧٨.

(٥) انظر: حامد ربيع، تطور الفكر السياسى . . ، م.س.ذ. ، ص ٢٣١ - ٢٧٧ ؛ عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: على عبد الواحد وافى، الجزء الأول والثانى، ١٩٥٧م، صفحات متفرقة.

(٦) انظر حامد ربيع، التراث الإسلامى . . ، م.س.ذ. ، ص ٣٥ـ٥١ .

(٧) قارن أيضا :

Dunlop, A phorisms of the statement (Alfarabi : Fusul al - Madani), 1961,p6.

دنلوب أيضا فى مؤلفه يسير فى الاتجاه نفسه الذى يسيطر على الفكر الأوروبى بخصوص تحديد الفترة الزمنية التى يجب أن نميل إليها بخصوص سلوك المالك. وهو يردد أفكار چورچى زيدان السابق ذكرها

على أنه يضيف حجة أخرى قد تبدو لأول وهلة على قسط من الوجاهة ،
يقول بأن ابن أبى الربيع :

'quotes al - farabi, mentioning an ideal ruler, and then giving almost verbat'ism the tuclve ar thirteen qualities which to al - farabi the first chief ar ideal ruler must posses these Ibn ar - Rabi Transfers in Terms extarvagant flattery to the reigning Caliph , there can be no question on which side the originolity lies"

ويُخيّل إلينا أن الكاتب لم يطلع حقيقة على مؤلف ابن أبى الربيع ، وأنه تأثر فقط بأفكار من سبق من الفقه الأوروبى وبصفة خاصة .

Plessner , Der oikonomikos des Neupyunogaraers Brysom, 1928 . p.31.

فالعالم البريطانى يذكر بأن ابن أبى الربيع أورد الفارابى وهو يعبر عن ذلك بكلمات حية لا تحتمل سوى معنى واحد بقوله quoted وهذا غير صحيح . وهو يحيل على الصفحة الثامنة من كتاب ابن أبى الربيع حيث ذكر المفكر العربى خصائص الرئيس الأعلى . والواقع أن هذه الخصائص فى اثنتى عشرة أو ثلاث عشرة صفة ، ولكنه جعلها ستة متغيرات ، بل ولم يستخدم بخصوصها كلمة صفة أو حسب لغة العالم الإنجليزى Quality.

وإذا كان ابن أبى الربيع لم يحل إلى الفارابى فما الذى يمنع أن يكون الفارابى هو الذى تأثر بابن أبى الربيع؟ أما عن ذلك الذى يصفه بأنه تملق للحاكم فهو قد ورد فى ص١٠ ولم يتعرض من حيث جوهره إلى ذلك الذى يحدثنا عنه دنلوب .

انظر أيضا تعليقا على النص فيما بعد ص ٤٩٢ وما بعدها .

(٨) انظر بصفة خاصة بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ، منير البعلبكى ، ١٩٦٥م ، ص ١٧٥ وما بعدها ، أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، جزء ثالث ، ١٩٤١م ، ص ١٦١ وما بعدها .

(٩) انظر حول محنة أحمد بن حنبل :

محمد أبو زهرة ، ابن حنبل ، حياته وعصره ، د. ت. ، ص٤٣ وما بعدها ، ١٤٥ وما بعدها ؛ باتون ، أحمد عبد الجواد الدولى ، أحمد بن حنبل ، ١٩٦١م ، ص ١٢٥ وما بعدها ، عبد الحليم الجندى ، أحمد ابن حنبل ، ١٩٧٧م ، ص ٣٣١ وما بعدها ، عبد العزيز سيد الأهل ، شيخ الأمة أحمد بن حنبل ، ١٩٧٢م ، ص ٢٣١ ، وما بعدها .

(١٠) أهم المصادر المباشرة لوقائع تاريخ الخليفة المعتصم يجدها القارئ فى :

(أ) ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ ، بيروت ١٩٦٥م ، المجلد السادس ، ص ٤٢٩ وما بعدها .

(ب) الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، القاهرة ، ١٩٦٨م ، الجزء الثامن ، ص ٦٦٧ وما بعدها ، الجزء التاسع ، ص١١ وما بعدها .

(جـ) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، جزء أول ، ١٩٤٥م ، ص١٤ وما بعدها .

(هـ) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ١٣٤٨ هـ ، الجزء العاشر ، ص ٢٨١ وما بعدها

(و) الحنبلى ، سندات الذهب فى أخبار من ذهب ، ١٣٥٠ هـ ، الجزء الثانى ص٦٢ وما بعدها .

(ز) اليعقوبى ، تاريخ اليعقوبى ، ١٩٦٠م ، الجزء الثانى ، ص ٤٧١ وما بعدها .

انظر كذلك ملاحظات :

CAHEN , Jean Sauvget's introduction to the history of the muslim East 1965, p. 22 .

(١١) م. س. ذ. ص ٤٥٣، ٥٢٧ .

(١٢) م. س. ذ. جزء تاسع، ص ١٩ .

(١٣) انظر فى كليات وخصائص المفهوم حامد ربيع، مقدمة فى العلوم السلوكية، م. س. ذ. ، ص١٤٦ وما بعدها .

(١٤) انظر أيضا أحمد أمين، ضحى الإسلام، م. س. ذ. ، جزء ثان، ص ٢٩١ وما بعدها .

(١٥) انظر كذلك المصادر التى أوردها زهدى جاد الله، المعتزلة، ١٩٧٤م، ص ١٧٠ وما بعدها .

(١٦) قارن برغم ذلك :

LAQust, les schismes dans l'islam 1977 . p. 107.

(١٧) انظر التفاصيل فى حامد ربيع، نظرية القيم، م. س. ذ. ص ٣١٧ وما بعدها .

(١٨) قارن من منطلقات أخرى :

DEMARLA, Lo Stato Sociale moderno, 1962, p. 152.

(١٩) شكرى فيصل، المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول ١٩٦٢م، ص٤٠١ وما بعدها .

(٢٠) جدير بالمقارنة تطور الوضع السياسى بهذا الخصوص فى أرض الأندلس، انظر الأندلس، فى عالم مختار العيادى، الإسلام فى أرض الأندلس، فى عالم الفكر، ١٩٧٩م، ٢، ص ٣٦٦ وما بعدها .

(٢١) انظر المصادر أوردها

BOZEMAN. Politics and culture in National history, 1960, p. 173; Blondl , Il dirt-to romano 1957, p, 640.

(٢٢) رسالة الجاحظ جديرة بالتحليل . انظر ما أورده عنها أحمد أمين، ظهر الإسلام، جزء أول، ١٩٤٥م، ٢ ص ١٤ وما بعدها .

(٢٣) انظر حول وحدة النظام القانونى والسياسى فى فترة العصور الوسطى والمتغير الدينى بهذا الخصوص :
CALASSO, Medioevo dil dirtoo, 1945, p. 469.

كذلك يستطيع الباحث أن يجد المصادر فى المرجع نفسه ص ٥٠٢ .

(٢٤) انظر التفاصيل فى حامد ربيع، الوظيفة الحضارية للعروبة الإسلامية، فى الموقف العربى سبتمبر ١٩٧٩م، ص ٣١، وما بعدها .

(٢٥) انظر تفاصيل وشواهد عديدة فى أحمد أمين، ظهر الإسلام، م. س. ذ. ، جزء أول، ص٥ وما بعدها .

(٢٦) أورده أحمد أمين، م. س. ذ. ، ص٢١ - ٣٠ .

(٢٧) يُحدّثنا الطبرى فيقول «دعا المعتصم أبا الحسين إسحاق بن إبراهيم وبعد حديث طويل قال المعتصم يا إسحاق : فى قلبى شىء أنا مفكر فيه منذ مدة طويلة . قال إسحاق : قل يا سيدى فأنا عبدك وابن عبدك، قال المعتصم : نظرت إلى أرض المأمون وقد اصطنع أربعة أنجبوا واصطنعت أنا أربعة لم يفلح أحد منهم! قال إسحاق : ومن الذى اصطنعهم أخوك؟ قال : طاهر بن الحسين، فقد رأيت وسمعت، أبو عبد الله ابن طاهر، فهو الرجل الذى لم ير مثله، وأنت فأنت والله الذى لا يعتاض السلطان منك أبدا، وأخوك محمد بن إبراهيم، وأين مثل محمد؟ وأنا ما اصطنعت الأفشين، فقد رأيت إلى ما صار أمره، وأشناس، ففشل أيضا، وإيناخ، فلا شىء، ووصيف، فلا مغنى فيه ! فقال إسحاق : أجيب يا أمير المؤمنين على أمان فى غضبك؟ قال : قل . قال إسحاق : يا أمير المؤمنين نظر أخوك إلى الأصول، فاستعملها، فأنجبت فروعها، واستعمل أمير المؤمنين فروعًا لم تنجب، إذ لا أصول لها! قال : يا إسحاق لمقاساة ما مر بى فى طول هذه المدة، أسهل علىّ من هذا الجواب» .

انظر الواقعة نفسها يرويها : ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ ، م . س . ذ . ، جزء سادس ، ص٥٢٧ .

(٢٨) انظر : شوقى ضيف ، العصر العباسى الثانى ، ١٩٧٧م ، ص ٦٧ وما بعدها .

(٢٩) انظر تفاصيل كثيرة جديرة بالدراسة التحليلية والتوثيقية فى :

أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، الجزء الرابع ، م . س . ذ . وما بعدها .

قارن أيضا : المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص ١٤ وما بعدها .

(٣٠) قارن ما أورده : بروكلمان ، م . س . ذ . ، ص٣٩ .

(٣١) قارن : الطبرى ، م . س . ذ . الجزء التاسع ، ص ١٧ وما بعدها .

(٣٢) قارن : حامد ربيع ، سلوك المالك ، م . س . ذ . ، ص ٤٩٥ وما بعدها .

(٣٣) قارن : بروكلمان ، م . س . ذ . ، ص ٣٨٤ وما بعدها .

(٣٤) انظر ما أورده : شوقى ضيف ، م . س . ذ . ، ص ٦٣٦ وما بعدها .

(٣٥) انظر بصفة عامة :

Burdeau, Traitè de Science politique , vol. III , 1968, p.620.

(36) Ibid, p. 608 and what is after it

(٣٧) قارن : عبد المتعال الصعيدى ، المجددون . . ، م . س . ذ . ، ص ١١٥ وما بعدها .

(٣٨) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، م . س . ذ . ، الجزء الأول ، ص ٩٧ وما بعدها :

(٣٩) انظر الجاحظ ، كتاب التاج فى أخلاق الملوك (بيروت : الشركة اللبنانية للكتاب ، ١٩٧٠م) تحقيق : فوزى عطوى ، ص١٥ .

وقارن أيضا ص ٢٩ ؛ حيث يستخدم كلمة «طبقات» بمعنى «مراتب» . انظر أيضا ص٣١ وما بعدها .

(٤٠) انظر عرضا لحياة النظام وتوثيقا لفكرة فى :

عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين ، م . س . ذ . ، الجزء الأول ، ص ١٩٨ وما بعدها .

(٤١) أورده عن مؤلف البغدادى الذى سبق وأحلنا إليه ، بعنوان «الفرق بين الفرق» عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ، ص٢١٣ .

انظر أيضا المتابعة النصية التى يفرد لها المؤلف فى المرجع نفسه ، ص٢١٤ وما بعدها .

(٤٢) لا يزال الفقه يخلط بين الحريات السياسية الفكرية ، وتلك التى نسميها بـ «حرية الاجتهاد» ؛ إذ إن هذه تفترض مفهوم الطبقة المختارة ، أو بعبارة أخرى من يملك حق الإفتاء . والواقع أن هذا الخلط مرده تلك المحاولات الساذجة فى فرض الكليات الغربية على الخبرة الإسلامية . لقد سبق أن رأينا ذلك واضحًا صريحًا بصدد مفهوم التشريع . كذلك ، فإن مبدأ العدالة يثير بشكل أقل عمقًا الظاهرة نفسها . نماذج متعددة تفرض علينا أن نتذكر قيود تطبيق المنهاجية المقارنة وبصفة خاصة عندما تكون وحدات المقارنة تتميز وتختلف من حيث طبيعتها . التراث الغربى ينطلق من مفهوم الدولة العلمانية ، حيث الوجود الدينى والمثالية الدينية ليس فقط لا موضعها ، بل هى عقبة ضد التطور . التراث الإسلامى يجعل من الوجود الإنسانى محاولة لاستقبال التعاليم الربانية ، والاقتراب من تلك المثالية التى أودعتها إيانا الإرادة العليا . وهكذا طبيعة تختلف بل وتتعارض . ومن ثم ، فخبرة تتميز ، الأمر الذى يفرض جعل المقارنة وخلق التشابه أمر يجب أن يتم بحساسية وحذر .

انظر : على عبد الواحد وافى ، حقوق الإنسان فى الإسلام ، د . ت . ، ص ٢١ .

(٤٣) قارن من وجهة نظر تاريخية : Friedrich , An Introduction to Political theory, 1967, p. 3, p 173.

(٤٤) جدير بالمقارنة ما أورده : .Daniel , The Arabs and Mediavel Europe, 1975, p. 230

(٤٥) انظر المقارنة من منطلقات أخرى التى يطرحها : Gibb , Religion and Politics in christianity and Islam , in : Proctor, Islam and International Relations, 1965, p.3 .

(٤٦) أحمد أمين، ضحى الإسلام، م. س. ذ. ، ص ١٦٤ وما بعدها.

(٤٧) انظر : ابن خلكان، وفيات الأعيان (القاهرة : مكتبة النهضة، ١٩٤٨م)، الجزء الثانى، ص ٣١٤، الجزء الخامس، ص ٩٠.

انظر أيضا ملاحظات : أحمد أمين م. س. ذ. ، ص ١٦١ وما بعدها.

(٤٨) سقطت العاصمة العباسية فى أيدى المغول عقب أن استسلم الخليفة المستعصم فى عام ١٢٥٨م، وقد وصف لنا حال المجتمع العربى قبل ذلك بقرابة أربعين عامًا ابن الأثير فى كتابه المشهور. انظر :
ابن الأثير، م. س. ذ. ، جزء ١٢، ص ٣٥٨ وما بعدها.

(٤٩) انظر بصفة عامة : شوقى ضيف، م. س. ذ. ، ص ٥٣ وما بعدها، ص ٩٠ وما بعدها وقارن ما أورده الكاتب من مصادر ص ١٠١ هامش رقم ٥.

(٥٠) قارن بروكلمان، م. س. ذ. ، ص ٣٧٥ وما بعدها .

(٥١) انظر : حامد ربيع، سلوك المالك. . ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

وقارن أيضا فى الدلالة نفسها : Holsti , The Belief System and National Images : acase study, in : Rosenau, International Politics and Foreign Policy , 1969, p. 543 .

(٥٢) وإن وجدت، فهى لا تتجاوز دراسة القرن الأول الهجرى. انظر على سبيل المثال : شكرى فيصل، المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول، ١٩٧٣م، ص٤٤٢.

(٥٣) «بوليب» هو مؤرخ يونانى، وُلد فى «ميجالوبوس» حوالى عام ٢٠٨ قبل الميلاد، ابن السياسى اليونانى «لوكارتا» أسر فى معركة «بيرنا» عام ١٦٨ قبل الميلاد، وأرسل رهينة إلى روما حيث عاش خلال سبعة عشر عامًا فى منزل آل شيبونى، ومن ثم فى وسط اجتماعى سمح له بأن يحتك يوميًا بأولئك الذين تحكموا فى مصير الدولة الرومانية خلال تلك الفترة. ترك مؤلفا ضخما عن التاريخ. وبرغم أن ما وصلنا منه كاملاً هو فقط خمسة أجزاء، فإن مقتطفات مهمة وصلتنا أيضا من باقى أجزاء الموسوعة التى دوّن فيها تأملاته بصدد التاريخ الإنسانى، والتى وصلت إلى أربعين مجلدا. انظر :

Grimal , Le Siècle des scipions. 1953, p. 139 ;

Prampolini, Stora Universale della Litteratura, vol . II, 1949, p. 162 ;

Von Fritz , The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity , 1958, p. 28.

كذلك، يستطيع القارئ : أن يجد ترجمة إنجليزية للنصوص المتوافرة من مؤلف بوليب فى المرجع التالى، الذى يتضمن أيضًا فى جزئه الأول مقدمه إيضاحية بالنص : . Paton , Polybivs : The Histories vol . 1 - VI , 1954.

(٥٤) قارن أيضا : . Chevalier , la citè Romaine a travers la littèrature latine , 1948, p. 285

(٥٥) انظر التفاصيل من منطلق التعامل السياسى أولاً، ثم عقب إدراج التطور فى إطار التحليل الفكرى والفلسفى ثانيًا فى مقدمة موجزة : .levi (M.A.) la lotta politica nel monds antico, 1955, p. 218 (A) , Storia della Filosofia Romana , 1949 , p. 205.

(٥٦) انظر : أحمد أمين، ضحى الإسلام، م. س. ذ. ، جزء أول، ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٥٧) انظر : زهدى جاد الله، المعتزلة، ١٩٧٤م، ص ١٠٧ وما بعدها.

(٥٨) قارن ما أورده : محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، الجزء الثالث : الله، المعتزلة والثورة، ١٩٧٧م، ص ١١٢ وما بعدها.

محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الفردية، ١٩٧٢م، ص١٢١ وما بعدها.

(٥٩) عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، م. س. ذ. ، جزء أول ص ١٩٨ وما بعدها.

(٦٠) حامد ربيع، سلوك المالك. . . م. س. ذ. ، ص ٢١٣ وما بعدها، ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٦١) انظر التفاصيل فى : أحمد أمين، ظهر الإسلام، م. س. ذ. ، جزء ثان، ص ١٧٦ وما بعدها.

(٦٢) أحمد أمين، م. س. ذ. ، ص١٨٣.

(٦٣) انظر : عبد العزيز عزت، ابن مسكويه : فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ١٩٤٦م، ص ١٢٥ وما بعدها.

(٦٤) أحمد أمين، م. س. ذ. ، ص ١٨٨.

(٦٥) يعنينا من رسائل إخوان الصفا الرسالة التاسعة من العلوم الناموسية والشرعية، وهى الرسالة الخمسون من رسائل إخوان الصفا. انظر النص كاملا فى : رسائل إخوان الصفا، الجزء الرابع (بيروت : ١٩٥٧م) ص ٢٥٠ وما بعدها.

انظر أيضا :

ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراض، تحقيق : ابن الخطيب (القاهرة : المطبعة المصرية، د. ت.) ص ٥٦ وما بعدها.

(٦٦) علامات الاستفهام التى يطرحها التاريخ الفكرى للتراث الإسلامى لا حصر لها. ولا ندرى إلى متى تظل هذه الصفحة مجهولة؟ وهى فى حاجة إلى فريق كامل لتناولها بالجدية اللازمة. انظر فقط موجزة وعاجلة فى :

Nasr , Science and Civilization in Islam , 1968, p. 41 .

انظر أيضا :

ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، طبعة بيروت، مجموعة الروائع الإنسانية، ١٩٦١م، ص ٣٧ وما بعدها.

(٦٧) قارن بصفة عامة :

Rensi , la filosofia dell'autorita , 1920 , p. 39 .

(٦٨) انظر فى العلاقة بين الإطار الفكرى والخبرة الواقعية .Wolin, op, cit.,p.21,p.435, n.17

(٦٩) قارن : حامد ربيع، «الوظيفة الحضارية والعروبة الإسلامية»، الموقف العربى سبتمبر ١٩٧٩م، ص ٣١ وما بعدها.

(٧٠) وهذا طبيعى، فالظروف المختلفة والتى أوضحناها، سواء بصدد الخليفة المعتصم، وهو المستقبل للرسالة، أو بخصوص كاتب الرسالة شهاب الدين بن أبى الربيع، والمفترض أنه من المقربين لشخص الحاكم والمترددين على مجالسه لا بد وأن تقطع بعكس ذلك. أليست أولى صفات التصوف هو الابتعاد عن السلطة والسلطان؟

انظر من منطق أكثر اتساعًا النصوص التى أوردها :

Williams , Thèmes of Islamic civilization , 1971, p.305.

(٧١) بروكلمان، م. س. ذ. ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

(٧٢) انظر : حامد ربيع، سلوك المالك . . ، م . س . ذ . ، ص٩٨ وما بعدها .

(٧٣) انظر : Easton , op . cit., p. 154.

(٧٤) انظر ملاحظاتنا فى :

حامد ربيع، سلوك المالك . . ، م . س . ذ . ، ص ٢٨٣ ، هامش رقم ٢ .

وانظر أيضا ملاحظات :

Gusdorf , l'avènement des sciences Humaines an Siècle des Lumières , 1973, p. 97.

وكذلك انظر ملاحظات : بريلوه، م . س . ذ . ، ص ٥٦ وما بعدها .

(٧٥) قارن بخصوص المفاهيم اليونانية :

Snell , Die Entdecluny des geistes (studen gur entstchung des Europäischen Denkens bei den Griechen) , 1951, p. 172.

(٧٦) قارن بصفة خاصة :

Geymonat , Storia del Pensiero filosofico e scientifico, vol , 1, 1977, p. 228.

(٧٧) انظر حامد ربيع، سلوك المالك . . ، م . س . ذ . ، ص ١٢٣ وما بعدها .

(٧٨) تقسيم العلوم أحد الأبواب الثابتة فى التقاليد الإسلامية . على أن أولئك الذين تعرضوا للموضوع مباشرة، ليقدموا لنا تأصيلا متكاملا يتمركزون أساسا حول الفارابى وابن خلدون . انظر التفاصيل فى :

ناصر، العلم والحضارة فى الإسلام، م . س . ذ . ، ص ٥٩ وما بعدها .

(٧٩) قارن : رسائل إخوان الصفا، م . س . ذ . ، جزء أول، ص٤٨ وما بعدها .

(٨٠) انظر وقارن فى التقاليد اليونانية :

Frank , Philosophy of science , 1957, p. 17.

(٨١) قارن كذلك : الغزالى، منطق تهافت الفلاسفة المسمى «معيار العلم»، تحقيق سليمان دنيا، ١٩٦١م، ص ٦٧ وما بعدها .

(٨٢) مقارنة كتابات أفلاطون وأرسطو بمؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع بهذا الخصوص جديرة بإثارة الاهتمام، فكل من أفلاطون وأرسطو لم يتعرض لظاهرة القيادة فى معناها الضيق أى كممارسة من جانب شخص معين على جماعة متعددة الأفراد لنوع من النفوذ والتأثير؛ بحيث يكتل القوى خلف هيبته، غلب على الفلسفة السياسية اليونانية التعامل الشكلى مع مشاكل الحكم، ولعل طبيعة الدولة اليونانية يفسر هذه الحقائق، وتزداد الدلالة عندما نتذكر أن شيشرون - رغم قدراته الفكرية المحدودة- لم يتردد فى أن يتناول ظاهرة القيادة ببعض التفصيل، ولعل هذا يبرر كيف أن الفقه الأمريكى لا يتردد فى أن يتساءل : هل لدى أوروبا الغربية شيء تعلمنا إياه بهذا الخصوص ؟ انظر التفاصيل فى :

Voeglin , Plato and Aristotle , 1957, p. 386;

Adorno , Opere Politiche di Platone , vol. 1 , 1958, p.26;

Nicolet , les idées politique a Rome sous la République , 1964, p.161.

Graubard, Holton , Excellence and leadership in a democracy , 1962 , p.1.

(٨٣) انظر تحليلنا لظاهرة القيادة فى :

حامد ربيع، مقدمة فى العلوم السلوكية، م . س . ذ . ، ص ٣١٩ وما بعدها .

انظر بصفة خاصة : Krueger , The Italien cities and the Arabs before 1095 , in setton , Ahistory of the crusades , vol .1 , 1969 , p.40.

قارن أيضا :

I bid , p. 169 and what is after it ;

_____ , part II , p. 668 and waht is after it

(٨٤) انظر : أحمد أمين، ظهر الإسلام، م.س.ذ. جزء أول، ص ٨١ وما بعدها .

(٨٥) انظر حامد ربيع ، سلوك المالك . . ، م.س.ذ. ، ص ٢٦٦ وما بعدها .

(٨٦) المرجع السابق، ص ١٣١ وما بعدها .

(٨٧) وهكذا تصير العدالة محور نظام القيم فى التعامل الداخلى ، والعالمية القيمة العليا المطلقة فى التعامل الخارجى . هل نستطيع أن نصف نظام القيم الإسلامية بأنه يقوم على مبدإ ازدواجية القيم السياسية ؟
انظر : حامد ربيع ، نظرية القيم، م.س.ذ. ، ص٢١ وما بعدها .

الفصل الثالث

إحياء التراث السياسى الإسلامى وعملية التجديد

المبحث الأول

التعريف بمفاهيم الإحياء والتجديد

١ ـ مفهوم إحياء التراث

إن إحياء التراث لا يعنى مجرد نشر بعض أمهات الكتب فى الفلسفة أو الفقه. إن إحياء التراث له مسالك متعددة لا بد أن ينبع من طبيعة وحقيقة التصور العلمى لوظيفة ذلك الإحياء.. والواقع أن وظيفة إحياء التراث تتنوع وتتوزع بين تصورات ثلاثة كل منها يعكس منهاجية مستقلة برغم أن أيّا منها لا يستطيع فى النهاية إلا أن يأتى ليكمل التصور الآخر؛ فالإحياء قد يقتصر على الوظيفة اللغوية، وقد يتعدى ذلك إلى الوظيفة التاريخية، ولكنه قد يرتفع إلى مستوى الوظيفة السياسية حيث تنصهر الأبعاد الأخرى لعملية الإحياء، وبحيث تصير هذه المنطلق الحقيقى لخلق التكامل القومى؛ فإذا بالماضى والحاضر ينصهران كلاهما فى بوتقة واحدة تلقى بإشعاعاتها على المستقبل، وبحيث تربط الحركة فى مختلف نماذجها بالوظيفة التاريخية والحضارية للمجتمع السياسى.

منهاجية تحليل النص وعملية إحياء التراث

الوظيفة اللغوية: تعنى تحليل النص بعناصره ودراسة مقومات التعبيرات اللفظية من حيث متغيراتها وأبعادها الجمالية. التحليل الأدبى بهذا المعنى ينطلق من فكرة العلاقة بين قواعد اللغة والتعبيرات اللفظية[1]. إن اللغة ليست مجرد أداة رمزية؛ إنها جوهر التفاعل الحضارى من منطلق العملية الاتصالية. اللغة هى تعبير عن حقيقة حضارية، واللغة أداة اتصالية، وهى بهذا المعنى تعكس وتعبر عن حقائق ثلاث: طابع قومى

معين، تطور حضارى محدد، وظيفة لغوية واضحة. تحليل الآثار النصية بهذا المعنى يصير عملية، القصد الأساسى منها اكتشاف منطق اللغة وفقه التعامل اللفظى، وبرغم أن هذا الكشف لا بد أن يسمح بفهم بعض خصائص الطابع القومى فإنه يظهر فى إطار التحليل العلمى للعملية الاتصالية من منطلقاتها الموضوعية والشكلية(٢).

الوظيفة التاريخية: تنقلنا إلى مستوى آخر من التحليل حيث يصير النص اللفظى ذاته تعبيرا عن مرحلة معينة من مراحل التطور العام للجماعة وللقوى التى ينسب إليها ذلك النص(٣). إن التاريخ هو حقيقة واحدة قد تتشعب أبعادها ومظاهر التعبير عنها، ولكنها فى خلاصتها النهائية لا تعدو أن تكون معايشة الماضى للماضى، ومن ثم فإن الوثيقة أو النص يصير محورا للتعامل؛ بحيث إن وظيفة المؤرخ تنبع من طبيعة المعالجة للنص: عليه أن يحيل الوثيقة إلى حروف ناطقة، وإلى شخصيات متحركة، أى حقائق حية بحيث يصل تدريجيّا لأن يقدم لنا رغم بُعد الفترة الزمنية صورة الماضى بكل ما تتضمن تلك الكلمة من معان.

الوظيفة السياسية: تنقلنا إلى نطاق أكثر اتساعا، ظل ولا يزال مجهولا فى تقاليد تحليلنا للتراث الإسلامى(٤). والتحليل اللفظى أو التاريخى هو فى حقيقة الأمر يفترض النسبية من حيث الموضوع أو الزمن(٥). التحليل السياسى يلغى عنصر الزمان؛ إذ يفرض على المحلل أن يسعى لإدراج التراث فى إطار أكثر اتساعا، إطار الحركة الجماعية والإنسانية، حيث يصير النص التقاء بين ماض وحاضر ومستقبل، وحيث يستطيع المحلل من خلال إدخال مفهوم المقارنة المنهاجية، بمعنى لا فقط تحليل مقومات النص والاقتصار على تعبيراته اللفظية، بل الغوص فى المفاهيم المستترة خلف النص، ثم مقارنة الوثيقة بالعناصر التراثية الأخرى بحيث يستطيع اكتشاف تلك الحقائق الثابتة الدائمة، وتمييزها(٦) عن الأخرى المؤقتة المتغيرة، ومن ثم يرقى من خلال المنهاجية الديالكتيكية إلى بلورة مجموعة من العناصر والمتغيرات تصير هى وحدها مظاهر التعبير عن حقيقة الطابع القومى والوعى الجماعى، ومن ثم القادرة لا فقط على اكتشاف الذات، بل والصالحة للتنبؤ بإمكانات المستقبل(٧). الوظيفة السياسية لإحياء التراث بهذا المعنى لم تعرف وتمارس فى صورتها الكاملة حتى اليوم إلا من منطلق خبرتين كل منهما لها مذاقها المتميز: المدرسة القومية الألمانية من جانب، ثم الصهيونية السياسية من جانب آخر.

عندما وجه المجتمع الألمانى بالذلة التى فرضها عليه الغزو الفرنسى؛ فذهب الفكر السياسى يبحث وينقب عن أصول حضارية تسمح له بتدعيم الوعى بالتميز القومى الألمانى، لم يجد سوى التاريخ التيوتونى، ومن خلال إحياء التراث السياسى الجرمانى أساسًا حقيقيًا لخلق الوعى بالتكامل القومى، وتأكيد الأصالة الذاتية. أسماء «سافنى» و«مومسن» إلى جوار عالم الوحدة الأشهر «فيشت» ليست سوى بعض النماذج التى استطاعت من خلال المعاناة الحقيقية أن تقيم صرح الإطار الفكرى للقومية الألمانية الجديدة. برغم ذلك فإن محلل المدرسة التاريخية الألمانية لا يستطيع أن يمنع نفسه من أن يلحظ عملية الاصطناع والاختلاق فى متابعة الجذور التاريخية لما أسماه علماء تلك المدرسة: «الحضارة الجرمانية». ولعل المحلل المحايد لا يستطيع أن ينكر أن العلاقة الثابتة بين حضارة عصر النهضة الفرنسية وعملية التجديد الفكرية الخلاقة التى من خلالها ترابطت الحضارة اليونانية ثم الرومانية فالكاثوليكية - تفرض على التيوتونية أن تنحنى وتخجل إزاء موجات التدفق من تلك الأصول غير الجرمانية(٨). إن التيوتونية ليست إلا نموذجا للتطور الفطرى لم يستطع أن يرقى إلى مستوى الحضارة الخلاقة، بل وظلت حتى القرن الثامن عشر فى جميع عناصرها ومتغيراتها تعبيرا عن رفض ثابت لما يمكن أن يفهم بمعنى الوجود الحضارى.

كذلك النموذج الآخر يقدم لنا مذاقا مختلفا: المجتمع اليهودى وهو يبحث عن تكامله القومى فى مشارف القرن العشرين، بل وابتداء من الأحداث اللاحقة للثورة الفرنسية حمل بدوره منطق إعادة كتابة التاريخ الركيزة الأساسية لإثبات استمرارية الهوية وتكامل الوظيفة الحضارية، فى محاولة جادة لتنظيف الطابع القومى اليهودى من كل ما أصابه من شوائب وتشويه. أيضا هذا النموذج يعكس نقائص واضحة تمنع من قوة الدلالة المرتبطة بالوظيفة السياسية لإحياء التراث. فالمجتمع اليهودى لم يقدر له التكامل القومى فى جميع مراحل تاريخه، وعلى الأقل منذ الحضارة الرومانية وحتى اليوم. والتصور القومى للمجتمع اليهودى إنما ينبع من مفهوم التشبه بالمجتمعات الغربية فى محاولة يائسة لاكتساب منطق وشرعية الوجود السياسى من منطلق حضارة عصر النهضة الأوروبية.

وهكذا نلحظ فى كلا هذين النموذجين ليس فقط المعالجة غير المنطقية والمتكاملة، بل

والاصطناع فى منطق الوظيفة السياسية لإحياء التراث. ليس هذا موضع التفصيل فى هذه النماذج، كذلك هذه الملاحظات ليس القصد منها النيل من مفهوم الوظيفة السياسية لإحياء التراث. الذى يعنينا أن نذكر به هو أن عملية إحياء التراث ليست مجرد تحليل للنص أو متابعة تاريخية[٩]. إنها قد ترتفع إلى مستوى المعاناة السياسية؛ حيث تصير تلك الوظيفة حلقة تسمح بمتابعة الوعى الجماعى، لا فقط فى تكوينه وتكامله، بل وفى تحديد لحظات معاناته ابتداء من العودة إلى الذات لحظة التعريف بتلك الذات.

وهنا نلاحظ كيف أن تطبيق هذه المفاهيم فى إطار الخبرة الإسلامية لا بد أن يقدم مذاقا متميزا.

والواقع أن الحضارة الإسلامية لو نظرنا إليها من مسطح المقارنة العامة، للاحظنا أنها تجمع بين خصائص ثلاث لا تعرفها أى حضارة أخرى: التعاليم الإسلامية تفرض الوحدة فى معايير تقييم السلوك، سواء بخصوص العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو بخصوص التعامل مع العدو أو غير المسلم. ثم من جانب آخر الحضارة الإسلامية ومنذ بدايتها هى حضارة مسيطرة. إنها لا تقبل أن توضع أى حضارة أخرى منها موضع المساواة فى العلاقات الفردية. ثم هناك الناحية الثالثة وهى أكثر ارتباطا بظاهرة الضمير الجماعى التى تمثل الخلفية العامة لإحياء التراث، وهى ظاهرة الاستمرارية الحضارية[١٠]. إن الفارق الجوهرى بين الحضارة الإسلامية وأى حضارة أخرى هو أن تاريخها لم ينقطع، وأن التطورات المتعاقبة برغم تميزها وانفرادها لم تمنع من أن خط التراكمات المتتابعة، ومن المنطلق الحضارى القومى الذاتى، ظل دائما ثابتا لم تصادفه القطيعة حتى اليوم. وهكذا تصير الوظيفة السياسية لعملية إحياء التراث فى نطاق الخبرة الإسلامية تعبيرا واضحا عن طبيعة تلك الخبرة، بل تكاد تكون النتيجة المنطقية الثابتة واللازمة لحقيقة ذلك التراث[١١].

مما لا شك فيه أن وضع القواعد المنهاجية للوظيفة السياسية لعملية إحياء التراث فى حاجة إلى دراسة مستقلة، وهى ليست ـ وكما سبق وأوضحنا ـ بتلك السهولة التى قد يتصورها الباحث لأول وهلة. برغم ذلك فنستطيع أن نلخص تلك القواعد بإيجاز من منطلق التوجيه العام ولو مؤقتا فى خمسة أصول، يجب أن تكون واضحة وثابتة فى

ذهن من يتعرض لهذا النوع من أنواع المعاناة العلمية، **القاعدة الأولى**: وقد عرضنا لها بطريق غير مباشر عندما ذكرنا كيف أن التمييز بين التحليل اللفظى أو الإحياء النصى والتحليل التاريخى لا يمنع من أنهما كليهما مقدمة ضرورية ولازمة للمعايشة السياسية للنص. فالتحليل اللفظى يسمح باكتشاف حقيقة المدركات. والتحليل التاريخى يقودنا إلى المواقف وقد تحدد من حيث المكان والزمان. التحليل السياسى يربط المدركات بالموقف ليصهرا كلاهما فيما أسميناه «بوتقة الضمير الجماعى».

وهذا يقودنا **للقاعدة الثانية**: وهى أن الأثر السياسى أيّا كانت قيمته ليس إلا تعبيرا عن حقيقة نسبية إن النص أو الحقيقة التراثية تملك مجموعتين من العناصر: بعضها متغير والبعض الآخر يمثل دعائم ثابتة تسمح من خلال متابعتها من حيث متغيراتها ومظاهر التعبير عنها باكتشاف حقيقة الوعى الجماعى.

وهذا يقودنا إلى **القاعدة الثالثة**: إن الخلفية العامة التى تمثل الإطار الفكرى لعملية التحليل السياسى للتراث هى ما نستطيع أن نعبر عنه بكلمة «الضمير» أو «الوعى الجماعى»[١٢]. الوعى الجماعى هو المحور الذى يربط الحاضر بالماضى بالمستقبل، وبرغم أن الوعى الجماعى هو بطبيعته حقيقة حاضرة؛ فإن الضمير الزمنى يفرض حضور الماضى. بعبارة أخرى الوعى الجماعى يدور فى مراحل متتابعة حيث يتنقل من فترات اللاشعور بالوعى الجماعى إلى فترات ارتفاع ذلك الضمير إلى حد السيطرة على جميع عناصر الكيان أو الجسد السياسى بدرجات تختلف وتتنوع. فهناك مرحلة العودة إلى الذات لاكتشاف العناصر الدفينة غير الواعية، ثم هناك مرحلة التعريف بالذات؛ حيث تصير وظيفة الفيلسوف أو المفكر تلك الصياغة التى تسمح بالانطلاق فى أبعاد الحركة التاريخية والوظيفة الحضارية.

ومن ثم تتبلور **القاعدة الرابعة**: حيث التحليل السياسى للتراث يصير مطلقا من حيث الزمان، وإن ظل نسبيا من حيث المكان. وهنا تبرز أهمية الاستمرارية التاريخية، وأيضا تصير منطقية عملية التأكيد على التميز الواضح للخبرة الإسلامية إزاء أى خبرة أخرى قديمة أو معاصرة.

القاعدة الخامسة والأخيرة: قد تكون غير واضحة، وقد يصعب التحديد بعناصرها، ولكننا لا بد أن نطرحها منذ البداية؛ لأنها تنبع من فلسفتنا فى عملية إحياء

التراث السياسى الإسلامى . إن الهدف الذى نسعى إليه من إعادة التعامل مع هذه النصوص والمصادر ليس مجرد استجابة إلى نوع من أنواع الفضول العلمى[١٣] . وهى لا تتجه إلى مجرد المعرفة بالحقيقة ، وإنما من منطلق الحركية العلمية إحدى خصائص التنظير السياسى ، لا بد أن تسعى إلى الإجابة عن ما يفرضه الضمير المعاصر من تساؤلات . إن كل ضمير إنسانى فى كل مرحلة من مراحل وجوده لا بد أن يصادف مجموعة من التمزقات ، والإحياء للتراث يجب أن ينبع من فكرة أن تلك العملية هى بمثابة الدواء للداء ، أو على الأقل أداة التخفيف من حدة تلك الأزمات . لو أطلقنا النظر فى عالمنا الذى نعيشه لوجدنا أن عملية الخلق الجماعى تدور حول ثلاث كليات : الضمير الأوروبى ، ثم الوعى الغربى ، وأخيرا الإنسانية العالمية . وهنا لا بد أن نتساءل من منطلق تراثنا : أين الوجدان العربى؟ وأين الإنسانية المسلمة؟ هذان السؤالان يجب أن يمثل كل منهما أحد القطبين الذى يجب أن تنبع منه جميع أنواع المعاناة الفكرية المرتبطة بإحياء التراث السياسى الإسلامى[١٤] .

٢ـ مفهوم تجديد التراث

الذى يعنينا أن نؤكد عليه منذ البداية أن عملية التجديد ليست مجرد حركة ترمى إلى إعادة الثقة بالذات القومية . مجرد النظرة إلى أن التجديد هو عملية بناء ذاتية لاكتساب القوة والقدرة على التعامل من منطلق داخلى هو نظرة قاصرة . إن التجديد الإسلامى يجب أن يتجه إلى بعدين آخرين ، كلاهما يكمل حركة الإصلاح القومى : غزو عالم الوثنية ودول العالم الثالث الآسيوية والإفريقية **أولاً** ، ثم تحييد ـ على الأقل ـ عالم الحضارة الغربية **ثانيًا** . رأينا ولو فى صورة موجزة كيف أن جميع الدول الملونة مع استثناء أمريكا اللاتينية معدة لاستقبال الدعوة الإسلامية ، وآن الأوان أن نضع ذلك فى حسباننا بحيث تضم تلك الشعوب إلى دائرة النفوذ المعنوى الإسلامى . ولكن من ناحية أخرى فإن الهجمة الشرسة والاحتقار الصامت من جانب العالم الغربى لتراثنا القومى الذى قد ينقلب إلى تشويه مخطط يجب أن يوضع له حد . وهنا علينا أن نتذكر أن هذا العالم أضحى اليوم عالم الإلحاد والملحدين . ليست الوثنية هى التى تسود وإنما غرور الفرد بذاته واقتناعه بأنه قد أضحى قادرا على أن يتجرد من كل تعاليم دينية . إنه يشعر بأنه قد تحرر واكتمل عوده ، ووصل إلى قدرة تسمح له بأن يستقل بذاته . ألم يصل إلى

القمر؟ ألم يحقق التقدم الذى كان لا يستطيع أن يتصوره أكثر الناس تفاؤلا حتى وقت قريب؟ أليس مصدر ذلك عقله؟ إذن هو ليس فى حاجة إلى توجيه الآخرين حتى ولو كان إلهًا. وهو قد يجد فى جمود التعاليم الدينية وعدم تناسقها فى بعض الأحيان ما يدعو إلى تدعيم سلوكه. ويبرز ذلك فى صورة واضحة فى الديانة اليهودية. وهو قد يكون أقل وضوحا فى تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، ولكن لا تزال تلك الكنيسة برغم جميع محاولاتها تعيش فى إطار تقاليد العصور الوسطى. وهنا تبرز القوة الحقيقية للإسلام. فبرغم أن الإسلام نُظر إليه فى العالم الغربى على أنه عقيدة غير متسامحة فإن علينا أن نتذكر أن ذلك الإسلام لم يعرف جريمة الهرطقة، وأن تقاليد الإرهاب المعنوى التى عرفتها الكنيسة الأوروبية خلال العصور الوسطى لا موضع لها فى تاريخ الإسلام؛ بل ولنتذكر أن الإسلام يقوم على مبدإ تعدد التصورات الفقهية لا فقط فى تقاسمه بين شيعة وسُنة، بل وإن الفقهاء الأربعة فى دائرة التفسير السُّنى تعبير واضح عن الحرية والتسامح(١٥).

٣- بعض المفاهيم المرتبطة بعملية إحياء التراث وتجديده

عملية إحياء التراث تختلط بظاهرة أخرى بدأت تعرفها بعض الجامعات الدينية الإسلامية، وبصفة خاصة بعض الجامعات السعودية كجامعة الرياض الإسلامية، (جامعة الإمام عبد الله)، وهى ما يسمونه بـ«نشر الدعوة». **الأولى**: أى إحياء التراث تعنى العودة إلى النصوص والتراث لتجديد حاضرنا من خلال ربط الحاضر بالماضى وبقصد فهم ذلك الحاضر بمنهاجية أساسها التجرد من ذلك الحاضر، وهى بهذا المعنى حركة ذاتية قومية سياسية. أما **الثانية**: فهى إعادة الحركة الإسلامية لتقاليدها الأولى وهى الغزو الفكرى الخارجى لنشر الرسالة المحمدية، بهذا المعنى عملية نشر الدعوة تصير فقط ظاهرة دينية تتجه إلى الخارج - أى إلى غير المجتمعات العربية - كلتا هاتين الظاهرتين قد ترتبط الواحدة منهما بالأخرى. بمعنى أن نشر الدعوة لا يمكن أن يكون ذا فاعلية إن لم يؤسس مفاهيمه على نوع من العصرية والتحديث الذى هو جوهر عملية إحياء التراث. برغم ذلك فإن كلا من هاتين الظاهرتين تختلف اختلافًا جذريًا عن الأخرى، وليس أدل على ذلك من أنه فى الخبرات الأجنبية نستطيع أن نجد أيًا من الظاهرتين دون الأخرى؛ فإحياء التراث عرفه المجتمع الجرمانى الذى لم يعرف ظاهرة

نشر الدعوة. والكنيسة الكاثوليكية عرفت ولا تزال تمارس ظاهرة نشر الدعوة، ولكنها لم تعرف فى أى مرحلة من مراحل تاريخها ظاهرة إحياء التراث السياسى القومى. وهذا يقودنا إلى نتيجة أخرى، لو أريد للتعامل مع أى من هاتين الظاهرتين النجاح فلا بد أن نفهم كيف أن هذه الطبيعة المتميزة تفرض بذاتها قواعد مختلف للحركة، وهى حقيقة لا تزال غائبة عن ذهن من يتعرض لهذه المشكلات، أمر لمسناه بوضوح فى أثناء تعاملنا مع جامعة الرياض الإسلامية. ولعل خير دلالة على صحة هذه الحقيقة أن قواعد التعامل مع ظاهرة الدعوة تفرض بنا العودة إلى دراسة ما يُسمى بـ «علم الاجتماع الدينى»، وما يرتبط بذلك من مشكلة تغيير السلوك الدينى وهو أمر محدود الأهمية إن لم يكن لا وجود له فى دراسة وتحليل تاريخ الفكر السياسى القومى[١٦].

مفهوم آخر يرتبط بعملية إحياء التراث وتجديده، وهو إعادة البناء الأيديولوچى. فمما لا شك فيه أن العالم الفكرى الإسلامى قد توقف منذ قفل باب الاجتهاد، والتراث الإسلامى فى حاجة إلى تنقية، وهى تنقية ليس مردها المبادئ والقيم، وإنما البناء الحركى للتعامل مع الواقع. ككل إدراك فإن التصور الإسلامى لو أريد له النجاح فى حاجة إلى إعادة بناء يقدم ذلك الإطار الصالح للتعامل مع الموقف؛ بحيث يستجيب مع مقتضيات العصر والتطور. أى صياغة سياسية تتكون من عناصر ثلاثة: مبادئ وقيم **أولاً**، ثم بناء وتصور نظامى **ثانيًا**، ثم أساليب التعامل مع الواقع بقصد تطويره **ثالثًا**. التراث الإسلامى يقدم لنا، لا فقط نظاما مقدسا للقيم، ولكن أيضا خبرة بشرية منذ وفاة الرسول ﷺ حتى اختفاء الدولة العالمية الإسلامية. بل إن متابعة تلك الخبرة تطرح مجموعة تساؤلات. ولعل أخطرها: كيف أن الإمبراطورية الإسلامية بقدر إيناعها السريع، كان تحللها السريع. أيضا يمكن القول بأن فترة الازدهار الحقيقية التى استطاعت خلالها الإرادة الإسلامية أن تتحكم فى العالم لم تتجاوز قرنا واحدا من الزمان، وذلك فى مواجهة النموذج الرومانى الذى ظل قرابة خمسة قرون وهو يحكم العالم ويسيطر عليه. فلماذا نجحت حضارة وثنية حيث فشلت الحضارة الدينية المثالية؟ هذا السؤال الذى طرحه «جيبون» ومن منطلقات نظامية «مومسن» وقبلهما فلسفيًا «مونتسكيو» بصدد الحضارة الرومانية لم يجرؤ مفكر عربى حتى اليوم على أن يتصدى له بخصوص الخبرة الإسلامية. التراث الإسلامى - بعبارة أخرى - يملك نظاما للقيم،

ولكنه فى حاجة إلى المفكر أو المدرسة الخلاقة من منطلق البناء الأيديولوجى، القادرة على تقديم العنصرين الثانى والثالث: التصور النظامى ثم أساليب التعامل مع الواقع.

والغريب أن التراث الإسلامى يملك العنصر الأول ـ أى نظام القيم ـ بما يتجاوز أكثر ما وصلت إليه الإنسانية المتحضرة من تقدم، ولنتذكر أهم عناصر التصور الفكرى للوجود وللمثالية السياسية من منطلق التقاليد الإسلامية. من خلال تحليلنا لإحدى الوثائق التى دُوّنت للخليفة المعتصم استطعنا أن نكتشف العناصر التى من مجموعها يتكوّن الإدراك الإسلامى للمثالية السياسية. من خلال مقارنة تلك العناصر للواقع المعاصر وجدنا أن أقرب نظم للقيم لما يتطلع إليه مواطن القرن العشرين هى تلك التى سجّلها التراث الإسلامى. لا نريد أن ندخل فى تفاصيل، ولكن فلنتذكر أهم عناصر ذلك النظام الإسلامى للقيم، من حيث علاقته بالمثالية التى تعيشها الإنسانية المعاصرة:

أولاً: سيادة العدالة فى بناء نظام القيم السياسية.

ثانيًا: رفض منطق التمييز العنصرى فى التراث الإسلامى.

ثالثًا: جعل العلاقة بين المواطن والحاكم تسودها فكرة الاتفاق والرضا.

رابعًا: بناء إطار فكرى للعلاقة المعنوية التى تربط الفرد بالجماعة على أساس الوظيفة الحضارية.

خامسًا: وحدة قواعد التعامل فى النطاق الداخلى والممارسات الخارجية.

وإذا كانت النواحى الأربع الأولى تبدو والتراث الإسلامى يشترك بخصوصها مع بعض النماذج الأخرى التى عرفتها الإنسانية، فإن الناحية الخامسة والأخيرة تفرض علينا الكثير من التساؤلات. إن جميع النماذج المتداولة التى عرفتها الإنسانية حتى اليوم جعلت منطلقها التمييز بين جوهر التعامل الداخلى وطبيعة التعامل الخارجى. التقاليد الغربية ـ على سبيل المثال ـ تجعل السياسة الداخلية تنبع من مفاهيم علاقة الولاء وتفرض على الحاكم ألا يعرف معنى الكذب، وألا يقبل أى اعتداء على المواطن فى حريته وكرامته؛ ولكن إذا انتقل الحاكم فى تلك التقاليد إلى التعامل الخارجى فليس هناك سوى محور واحد وهو لغة المصالح. من حق الحاكم أن يكذب وأن يخدع وأن يعتدى فى تعامله مع المجتمعات الأخرى، من حقه أن ينسى جميع القيم التقليدية

القومية. الحضارة الإسلامية هى النموذج الوحيد الذى أبى إلا أن يجعل قواعد التعامل مع غير المسلم تخضع للقواعد نفسها التى يخضع لها تعامله مع المسلم. المحور هو الكرامة والشهامة واحترام الإنسانية الفردية. نصائح الخلفاء الراشدين صريحة واضحة فلا موضع لاعتداء على شيخ مسن أو امرأة أو طفل، ولا مكان لتخريب أيضا فى أثناء القتال. الحروب الصليبية تترك لنا نماذج أخرى أذهلت العالم الغربى إزاء تلك الشهامة العربية التى ليست إلا تعبيراً عن حقيقة واحدة: قيم السلوك لا يجوز أن تتعدد، إنها مطلقة، إنها تنبع من إنسانية المتعامل معه.

التجديد الأيديولوچى لا يمكن أن يكون وظيفة فرد واحد. مما لا شك فيه أن العالم الإسلامى فى حاجة إلى لوثر جديد؛ ولكن هذا لا يكفى. لا بد من الجماعة المنظمة القادرة على أن تتصدى لهذه المشكلات، وتطرح بصددها الحلول، وتخلق الفقه المتكامل الذى لا يتجه فقط إلى العالم العربى، بل وإلى مختلف التطبيقات الإسلامية كما سبق وذكرنا. علينا أن ندخل فى الحسبان أن الأزهر يعيش فى عزلة، وأن ما نحن فى حاجة إليه ليس المفكر الدينى وإنما المدرسة السياسية القادرة على أن تضم اتجاهات تعكس التطبيقات الإسلامية الأربعة، وعلى الأقل الإسلام الآسيوى والإسلام العربى والإسلام الإفريقى. فى لحظة معينة برزت الپاكستان؛ لتؤدى هذه الوظيفة، أى تجميع الفكر المجدد، ثم فى لحظة أخرى سمعنا عن الجزائر، ولكن علينا أن نعترف أن القوة الوحيدة التى تملك المقدرة المادية والإيناع الروحى هى حول مكة والمدينة.

إن التراث الإسلامى فى حاجة إلى تنقية، والعالم الغربى ينعى على ذلك التراث أمورا ثلاثة: سلوك الإسلام بصدد المرأة من التفرقة بينها وبين الرجل فى الحقوق والواجبات، العقوبات القرآنية بصدد جريمتى الزنا والسرقة، ثم مشكلة الربا. ليس هدفنا فى هذه الصفحات أن نناقش عملية التجديد، ولكن فلنتذكر أن هذه النواحى الثلاث لا تتصل بالأبعاد الروحية والمعنوية فى التراث الإسلامى، كذلك فإن البناء الأيديولوچى يفترض التصدى لمشكلة الخلافات بين الشيعة والسُّنة، وإذا كان تقييم هذه الخبرة يسمح باكتشاف من جانب البساطة التى تتصف بها تعاليم الإسلام السُّنى، ومن جانب آخر الواقعية التى تميز التصور الشيعى، فمما لا شك فيه أن خلق الإدراك السياسى الإسلامى الواحد، لا بد أن يفرض عملية تقريب بين الاتجاهين من خلال العودة إلى المصادر والأصول.

إعادة البناء الأيديولوجى، الذى هو فى حقيقته لا يمكن أن يكون جهداً جماهيريّا، ولا بد أن يفترض القدرة الخلاقة، هو المنطلق الأول لتستطيع الدعوة الإسلامية أن تجد لها آذانا صاغية فى العالم المعاصر (١٧).

لماذا إحياء التراث السياسى الإسلامى وتجديده ؟

أسباب عدة يمكن أن نرصدها فى هذا المقام :

الأول: البحث عن الذات القومية وعملية إحياء التراث السياسى

ليس هدفنا أن نتابع التاريخ الفكرى للتعامل بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، ولكن بعض الملاحظات التى تثيرها عملية الرفض للدلالة السياسية للخبرة الإسلامية، تفرض علينا بعض التأملات التى لا بد أن توضح معالم الطريق الذى سوف يتعين علينا أن نسلكه فى عملية إحياء التراث السياسى القومى.

أولى هذه الملاحظات تنبع من ذلك التناقض الغريب الذى يفرضه العالم الإسلامى فى أوضاعه المعاصرة. تناقضات كثيرة تدعو للتساؤلات وتخلق مسلكًا للتحلل، وتفرض على كل من يتصدى لتحليل التراث الإسلامى السياسى نوعا من الغربة إزاء العالم الذى نعيشه، هذه التناقضات التى سوف نعرض لها فيما بعد هى نتيجة وخاتمة لمجموعة سابقة من التطورات اللاحقة، تكاد تجمع على إلقاء الكثير من الغبار على مفهوم ودلالة الحضارة الإسلامية.

مما لا شك فيه أن الاهتمام بأى حضارة أخرى غير القيم الذاتية يمثل استثناء فى التاريخ الإنسانى؛ فالحضارة تعنى حضارتنا، والباقى لا يمكن إلا أن يكون تعبيراً عن الهمجية، والدين يعنى ديننا وما عدا ذلك فهو تعبير عن الكفر والخروج عن الطاعة الإلهية. ما يعبر عن عكس ذلك هو استثناء لا موضع للقياس عليه. إن فلاسفة اليونان الذين ذهبوا يتلمسون الحكمة فى أرض مصر، نظر إليهم على أنهم تعبير عن نوع من أنواع الإلحاد إزاء التراث اليونانى، و«شيشرون» لم يتردد فى أن يعلن بأن أمة الرومان ليست فى حاجة لأن تتعلم من غيرها. تأتى الحضارة الإسلامية فتقدم استثناء لهذه التقاليد، وهو استثناء سوف يقدر له أن يختفى لتعود القاعدة الثابتة وهو الربط بين ذاتية التراث وأسطورة التقدم والحضارة. الاهتمام بالحضارة الإسلامية وبالتراث الإسلامى

من جانب العالم الغربى يؤكد هذه الحقيقة، ويعكس طبيعة الأهداف المستترة خلف ذلك الاهتمام.

إذا تتبعنا اهتمام العالم الغربى بالحضارة الإسلامية استطعنا أن نميز إجمالا ودون تفصيل بين مراحل خمس متتابعة: **المرحلة الأولى**: حيث كان الاهتمام بالحضارة الإسلامية مقدمة ووسيلة للغزو الكاثوليكى الدينى للمجتمع الإسلامى. تعقب ذلك **مرحلة ثانية**: وُصفت بأنها حركة استشراقية هى فى حقيقتها تعبير عن محاولة الدفاع عن التراث فى مواجهة الغزو العثمانى، ثم تأتى **مرحلة ثالثة**: يتحول فيها الاستشراق إلى أداة من أدوات الغزو الإمبريالى والاستعمارى، ثم تأتى **مرحلة رابعة**: يصير فيها الاستشراق أداة من أدوات الغزو الكاثوليكى للمجتمع غير المسلم، ثم تأتى فتتوج هذه المراحل **مرحلة الغزو الصهيونى** وما ارتبط بها من تشويه للطابع القومى، ومحاولة لإلغاء الذاتية للتراث الإسلامى. مراحل خمس تعبر عن مواقف واضحة من التحيز ومتابعتها تفصح بشكل واضح عن حقيقة المعاملة الفكرية التى من خلالها ومن خلال قنواتها تمت عملية تقييم التراث السياسى الإسلامى.

لو عدنا إلى مرحلة العصور الوسطى - وبصفة خاصة فى نهايتها، وإلى حد ما فى مشارف العصور الحديثة - لوجدنا مفهوما ثابتا يسيطر على رجال الدين والكهنوت فى الحضارة الكاثوليكية. الفكرة السائدة هى أن المجتمع الإسلامى يجب أن يُقاد إلى الكاثوليكية وإلى المسيح من خلال التعاليم التى وردت فى القرآن. إن هدف الحركات الفكرية والجهاد المسيحى خلال تلك الفترة هو إقناع العالم الإسلامى أن محمداً من حيث جوهره كان كاثوليكيا، وأن الإسلام من حيث طبيعته ليس إلا حلقة بين الكاثوليكية والإلحاد. أعقب ذلك حلقة استشراق ارتبطت بحضارة عصر النهضة تبلورت بصفة خاصة خلال الفترة التى كانت الغزوات العثمانية تطرق فيها أبواب ڤيينا. فى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ بل وإلى حد ما فى القرن الثامن عشر كان ينظر إلى الخطر العثمانى على أنه أكثر تهديدا من أى خطر آخر لبقاء الحضارة الكاثوليكية. وذلك فى اللحظة نفسها التى كانت قد بدأت فيها التحولات الصناعية مع ما تفرضه من اهتمامات بالسوق وما يقدمه العالم العثمانى من وسائل للإغراء بهذا الخصوص. وهكذا تجمعت فى الحضارة العثمانية العداوة من جانب، والتعامل

السلمى من جانب آخر لتسوغ حركة الاستشراق. إنها تعبير عن محاولة الدفاع عن التراث والغزو الاقتصادى فى مواجهة الإمبراطورية العثمانية خلال القرن التاسع عشر، تحول الاستشراق ليصير أداة من أدوات الغزو الإمپريالى. القرن التاسع عشر هو قرن الاستعمارات الفرنسية والبريطانية فى العالم الإسلامى. هو القرن الذى عاصر «حملة ناپوليون فى مصر»، الانسحاب الفرنسى من مساندة محمد على، الغزو البريطانى للمنطقة، الاحتلال الفرنسى لمختلف أجزاء شمالى إفريقيا، الاستشراق أضحى أداة من أدوات الغزو الإمپريالى، ووسيلة من وسائل تنظيم عملية الإدارة والتعامل لتلك المناطق. يعترف اليوم المؤرخون المحايدون بأن علماء الاستشراق طيلة القرن التاسع عشر كانوا يمثلون إحدى الأدوات الثابتة لتنظيم عملية الاختراق الحضارى للمنطقة. فى نهاية القرن التاسع عشر ومع إشراقة التحول للكنيسة الكاثوليكية من السلبية إلى الإيجابية، من عدم التعامل إلى الغزو السياسى بدأت تبدو ملامح جديدة تعبر عن وظيفة أخرى لعمليات الاستشراق. برزت هذه واضحة فى تقاليد كنيسة روما وبصفة خاصة عقب وصول «موسولينى» إلى الحكم. الاستشراق أضحى أداة من أدوات فهم العالم الإسلامى؛ لاكتشاف نواحى الضعف والقوة بقصد منع فيضان الحركة الإسلامية فى المجتمعات البدائية، واستقطاب القوى غير المسلمة أو القابلة لأن تكون مسلمة، وبصفة خاصة فى المجتمعات الإفريقية والآسيوية. ثم تأتى فتكمل ذلك الحركة الصهيونية؛ منذ أن ارتبطت الحركة الصهيونية بالأداة الإسرائيلية وبدا واضحا اهتمام الطبقة الحاكمة فى الدولة الجديدة، بأن تؤسس حركة سياسية فى منطقة الشرق الأوسط أساسها الغزو والاستيعاب. كان على الدعوة الصهيونية أن تساند تلك الحركة من خلال عمليات تشويه من جانب، وتفتيت للذاتية الحضارية من جانب آخر. منذ تلك الفترة وما ارتبط بها من أحداث خلال الربع الثانى من القرن العشرين بدأ الحديث وبثبات عن الأصول اليهودية للحضارة الإسلامية، وعن فضل اليهود على الحضارة العربية، وعن عدم الأصالة للتراث السياسى الإسلامى.

جاءت حرب الأيام الستة لتكمل هذا الإطار العام من التشويه للوجود السياسى العربى. فى أعقاب هزيمة حرب الأيام الستة اكتشف الرأى العام العربى فجأة حقيقة مزدوجة، من جانب ضعف الوجود السياسى للعالم العربى فى نطاق الصراع الدولى، ومن جانب آخر تشويه الصورة الحقيقية للطابع القومى العربى فى الرأى العام الدولى.

استيقظ ليجد نفسه ولا وزن لكيانه فى نطاق الكيانات الحضارية، ورأى وسمع كيف أن صورة العربى لا تعكس ولا ترتبط إلا بأقل الصفات مدعاة للفخر والاعتزاز.

على أن الواقع أن هاتين الحقيقتين كلتيهما تمتد جذورهما على الأقل إلى أوائل القرن العشرين، فمنذ اختفاء الإمبراطورية العثمانية وتمزيق أوصالها باسم «حق الغزو»، حدث انهيار للوجود السياسى العربى والإسلامى. صحيح أن الإمبراطورية العثمانية كانت صورة من صور الاحتلال والعبودية التى عانى منها المجتمع العربى الكثير، ولكنها فى النطاق الدولى كانت تمثل الاستمرارية الإسلامية التى تفرض وجودها الذاتى فى التطاحن العالمى. منذ أن اختفت الإمبراطورية العثمانية ودون أن ترثها قوة محلية، حيث كان الوارث الوحيد هو القوى الاستعمارية الأوروبية، فإن القارة العربية لم يعد لها أى وزن فى نطاق التعامل الدولى، كذلك فإن تشويه الطابع القومى العربى يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ولعل مما يثير التساؤل ذلك الارتباط الزمنى بين الاتفاق الودى الذى حدد مناطق النفوذ بالنسبة للصراع الفرنسى الإنجليزى فى منطقة الشرق الأوسط، وظهور أول مؤلف من عالم متخصص يقدم بأسلوب علمى تعميقا لاتهامات، وتحليلا لأبعاد النقص والتخلف التى ترتبط بالصورة القومية العربية. منذ تلك اللحظة بدأت بشكل واضح حملة تشويه عجيبة لتبرز العربى والمسلم، على أنه صورة من صور الوحشية والأنانية والتخلف التى تجمعت فيها أخس الصفات.

الذى حدث فى أعقاب هزيمة يونيو لم يكن إلا نتيجة منطقية ومفروضة لتطورات طويلة من النقص الفكرى وعدم الإيناع الحضارى فى العالم العربى، بدأت منذ القرن التاسع عشر على الأقل، وجاءت الأخطاء العربية المتراكمة خلال العشرين عاما الأخيرة؛ لتضاعف من ضخامة هذه التطورات، ولتدعم من تعميقها عملية استغلال الحركة الصهيونية لهذه الأخطاء بطريقة عملية ومنظمة وبدهاء لا موضع للمناقشة فى قوته وبُعد نظره.

وقد كان من الطبيعى فى أعقاب هذه الحوادث أن نفرض على أنفسنا هذا السؤال، ما حقيقة الطبيعة العربية؟ من هم العرب؟ وما الذى يمثلونه كحضارة؟ ما حقيقة التراث الإسلامى الذى تعكسه تلك الحضارة التى ارتبطت بالتاريخ والوجود العربى؟ ما الذى

قدمته الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامى كجهود خلاقة فى بناء تراث الإنسانية المعاصرة؟ ثم قبل كل شىء آخر ما حقيقة التراث القومى التى تستتر خلف جميع هذه التساؤلات؟

لا نزعم تقديم إجابة عن جميع هذه الاستفهامات؛ ولكن الأمر الذى يجب أن نؤكد عليه هو أن تلك الصورة المشوهة التى خلقتها تراكمات تاريخية متتابعة ومختلفة كان لا بد أن تتفرع منها تناقضات العالم الإسلامى الذى نعيشه، يجب أن نعلنها صريحة، وأن نجعل من محاولة إحياء التراث السياسى القومى مدخلا لتخطى تلك الحقيقة، وهو أن الإنسانية لم تعرف حتى اليوم مجتمعا امتلأ بالتناقضات كالمجتمع الإسلامى، هذه التناقضات التى نعاصرها أدت فى أغلب الأحيان لأن تعكس نتائجها الوخيمة على نظرة العالم الغربى إلى تراثنا السياسى. ولنتذكر بعض مظاهر تلك التناقضات:

أولى هذه التناقضات: تدور حول العلاقة بين الإسلام والعروبة والذى سبق أن تعرضنا له تفصيلا فى مفاهيم العلاقة، إن الإسلام هو دعوة عالمية، والعروبة تمثل أصلا عرقيا يرتبط بلغة قومية. فلماذا الربط بين الإسلام والعروبة؟ ولماذا هذا الربط الذى وصل إلى حد استبعاد ما يمثل عدم التلاحم بين الإسلام وغير العروبة؟ الواقع أن علينا أن نعترف بأن هذا التناقض لم يكن إلا نتيجة للخلط بين ما يمكن أن يسمى بـ «التطبيق العربى للحضارة الإسلامية» وما يجب أن نطلق عليه «التراث السياسى الإسلامى». إن الثانى أكثر اتساعا برغم أن الأول يمثل المرحلة الحاسمة والتطبيق الأصيل، بل والنموذج الوحيد للنقاء الحركى فى تاريخ الحضارة الإسلامية كخبرة للتعامل السياسى.

على أن التناقض الحقيقى يبرز عندما ننتقل إلى الأوضاع النظامية التى يواجهها العالم العربى فى حركته المعاصرة. إن أول ما يدعو للتساؤل هو كيف نلاحظ تناقضا إن لم يكن تعارضا واضحا بين الطبيعة الرجعية للنظم السياسية والطبيعة التقدمية للأوضاع النظامية المرتبطة بالحياة الخاصة. ولنوضح مرادنا: بينما نجد تركيا وتونس يقدمان نماذج واضحة لنظم سياسية لا يمكن أن توصف إلا بأنها تعبير عن التقاليد البالية للأوضاع البرلمانية والنيابية، وأنها تكاد تكون من حيث الواقع أذنابا للرأسمالية اليمينية، نجد أن هذه النظم هى التى استطاعت أن تخطو خطوة واضحة إلى الأمام من حيث التخلص من النظم الاجتماعية التقليدية، بما فى ذلك التعدد فى الزوجات، وإمكانيات الطلاق

بالإرادة المنفردة على سبيل المثال، يواجه ذلك تناقضا آخر يفرض بدوره أكثر من استفهام واحد: النظم السياسية التى تزعم التحرر والانطلاق إذا بها تعبر عن جمود وتحجر فى الالتزام الدينى. فى سوريا وفى العراق وفى مصر نبتت نظم سياسية تعلن بصورة أو بأخرى تجردها عن النظم التقليدية، وارتباطها بحركات تجديدية اشتراكية واضحة مع خلاف فى جزئياتها وتفصيلاتها، رغم ذلك فلم يعرف أكثر تعصبا من تلك النظم إزاء الالتزام الدينى وما ارتبط به من مواقف أو تصرفات. ولنذكر - على سبيل المثال - كيف أن أحد الكُتّاب الذى نشر مقالا فى مجلة «جيش الشعب» فى دمشق حول أدوات خلق الرجل العربى الجديد، وذكر من بين تلك الأدوات الفكرية ضرورة وضع حد للإيمان بالله وبالدين وبجميع تلك القيم التى سادت المجتمع السابق على الثورة انتهى بالقبض عليه ومحاكمته هو ورئيس تحرير تلك المجلة، بل وفى اليوم التالى للقبض عليه خرجت جريدة «الثورة» تعلن أن ذلك الكاتب لم يكن إلا إحدى أدوات وكالة المخابرات الأمريكية. ولم يضع حدّاً لحالة الاضطراب التى سادت الأوساط الحكومية؛ نتيجة لذلك المقال سوى أزمة يونيو والتى انتهت بحرب الأيام الستة. وليس هذا بالنموذج الوحيد، فقد أثبتت الأحداث أن النظم التقدمية لم تستطع أن تمنع انطلاق الشعارات الدينية فى صور جامدة وتعصبات عنيفة لم تعرفها أى نظم سياسية أخرى. فلنذكر - على سبيل المثال - مذابح الموصل فى مارس ١٩٥٩م، وما أعقب حريق المسجد الأقصى فى أغسطس ١٩٦١م، ثم الصدامات المتتابعة فى الهند وإندونيسيا وخلال الأعوام الخمسة الأخيرة.

والواقع أن كل ذلك يرتبط بنوع آخر من التناقضات لا تقف عند حد العلاقة بين القوى السياسية والاجتماعية، بل تتسرب فى النموذج المعاصر للمواطن العربى فى ممارسته اليومية. إن المسلم العربى الذى انقطع عن الاقتناع بالإسلام والذى لم يعد بالنسبة له الإسلام يمثل أى نظام حقيقى للقيم، لا يزال يحافظ على قواعد الممارسة الدينية فى حياته اليومية. لقد انقلبت الحقيقة الدينية إلى مجموعة من الطقوس الشكلية التى لا يزال المسلم العربى بل وهو ماركسى وشيوعى يتمسك بها وبدلالتها فى تعامله اليومى.

جعبة تاريخية من التحامل والتشويه، مجموعة سلوكية من التناقضات، برغم ذلك فلا بد أن نتساءل، هل يعنى هذا أن حضارة عصر النهضة لم تستطع أن ترتفع إلى

مستوى فهم حقيقة التراث السياسى الإسلامى؟ هل نستطيع أن نلغى كل ما تقدمه جهود العلماء الغربيين ودون استثناء فى محاولة فهم التراث السياسى الإسلامى، بصوره الحقيقية وفى نقائه التاريخى؟ وهل كل ما كُتب يعكس سوء نية ورغبة واضحة وثابتة فى إلقاء القاذورات على التراث السياسى الإسلامى؟

مما لا شك فيه أن الإجابة عن هذه التساؤلات بالإيجاب لا يمكن أن تكون محايدة. فهناك أولاً مجموعة من الدراسات لا بد أن نُسلم بحُسن نية أصحابها أيضا وهم يرفضون التراث الإسلامى، وينظرون إليه على أنه تعبير عن التخلف الحضارى، ولنتذكر نماذج ثلاثة تعبر عن هذه الحقيقة: **الأول** وتقدمه لنا الدراسات التاريخية للإسلام التقليدى؛ التى جعلت منطلقها فى تحليل الظاهرة الإسلامية الأوضاع المعاصرة للمجتمعات الإسلامية. كثير من مؤرخى الحضارات الشرقية خلال القرن التاسع عشر، وفى محاولة فهم النماذج المختلفة المرتبطة بالتراث الإسلامى سواء فى العالم العربى أو فى شبه القارة الهندية أو فى وسط آسيا أو فى النموذج التركى، انطلقوا فى تفسيرهم لتلك الأوضاع من خلال مرآة تاريخية أساسها المفاهيم التى فرضتها النظم الليبرالية وظاهرة الدولة القومية. وكان من الطبيعى أن يقودهم ذلك إلى فهم خاطئ وإدراك غير صحيح للتراث السياسى الإسلامى. ساعد على ذلك أن قسطا ضخما من المعلومات نقلها رحالة أوروبيون عاشوا فى الأوساط العربية والشرقية، ولم يحتكوا خلال تلك المعايشة إلا بأسوإ العناصر المحلية التى ترتبط فى أغلب الأحيان بالأقليات، والتى تسيطر عليها أهداف وغايات لا يمكن أن تعكس الأصالة التاريخية أو مفاهيم النعرة العربية، ثم يأتى فيكمل تلك المجموعة من الكتابات التى قد توصف بحُسن النية، التحليلات الماركسية لما أسمى فى «حينه الأسلوب الآسيوى للإنتاج». أشهر علماء الاجتماع خلال القرن التاسع عشر ابتداء من «أوجست كونت» و«كارل ماركس» و«ماكس فيبر» تعرضوا للظاهرة الإسلامية، ولكن من منطلق الخلط بين الجماعة الآسيوية كنموذج للعلاقة الإنتاجية والتراث الإسلامى للوجود السياسى. أعقب ذلك مجموعة من الكُتّاب ارتبطوا بالثورة الشيوعية، وجعلوا من فكرة رفض القيم الإسلامية هدفًا أساسيًا، بقصد وضع جو للتحيز القومى الإسلامى وللمعارضة السياسية فى جنوبى روسيا من جانب تلك الأقليات المنتشرة فى الأقاليم التى ارتبطت بالتاريخ الإسلامى.

برغم ذلك كان علينا أن نعترف أن المحاولات الحقيقية لتنظيف التراث الإسلامى لا نزال ندين بها للعالم الغربى، وإذا كانت نقطة البداية بهذا الخصوص تعود لأول وهلة للفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية واللاحقة للحرب العالمية الأولى، فإن هذا لا يمنع من أن لها مصادر بعيدة. منذ قيام الحركة النازية فى ألمانيا، والفاشستية فى إيطاليا، برزت حركة علمية ضخمة فى وسط أوروپا؛ بقصد تحديد الدور الخلاق الذى لعبته حضارات العصور الوسطى فى بناء عالم أوروپا المعاصرة. النظرة التقليدية كانت تسيطر عليها فكرة واحدة ثابتة وهى أن العصور الوسطى لم تكن سوى فترة خمول وركود، وأنها تمثل صفحة قاتمة فى تاريخ الحضارة الأوروپية. فى محاولة اتباع الفكر القومى فى إيطاليا وفى ألمانيا برزت مدرسة تاريخية تزعمها «كلاسو» فى جامعة روما، و«لوبتوف» فى جامعة ميونيخ، أساسها محاولة إزالة الغبار الذى علق بالتراث المرتبط بحضارة العصور الوسطى، وبقصد إثبات الأصالة القومية والوظيفة التاريخية للتقاليد المحلية الإيطالية من جانب، والجرمانية من جانب آخر فى عملية خلق حضارة عصر النهضة. وعندما نتحدث عن حضارة العصور الوسطى فإننا نقصد أساسا الحديث عن حضارات ثلاث: الجرمانية فى الشمال، الكاثوليكية فى الوسط، ثم الإسلامية فى الجنوب. عملية التجديد هذه هى التى قادت إلى إحياء التراث الألمانى من جانب، وتدعيم الاستمرارية الإيطالية للتراث اللاتينى من جانب آخر، كان لا بد أن تقود بطريقة تلقائية إلى الاعتراف بالدور الخلاق الذى لعبته الحضارة الإسلامية فى خلق العالم السياسى الذى منه نبعت حضارة عصر النهضة. وهكذا برزت أسماء لعلماء البعض ينتمى إلى الأوساط الإيطالية كالعالم المشهور «كوادرى»، والبعض ينتمى إلى التقاليد الألمانية كالمؤرخ «هونك»، لنستطيع أن نعرف من خلالها شيئا عن حقيقة تراثنا فى العالم الغربى بدقة وحياد.

هذه الحركة برغم ذلك لها أصول بعيدة تبدأ منذ نهاية القرن الثامن عشر، وعندما برزت المدرسة التاريخية النقدية التى تكاملت بفضل الجهود الألمانية، وبصفة خاصة جهود «مومسن» وزملائه الذين انكبوا على الحضارة الرومانية والإغريقية فى محاولة بعثها من جديد. هذه المنهاجية النقدية عندما طبقت على التراث الإسلامى، وبصفة خاصة الفترة المرتبطة بحياة الرسول وخلفائه الراشدين قادت إلى تصورات جديدة وإلى إيقاع مختلف، أساسه التعامل مع الحقيقة التاريخية من منطلق الواقعية، وليس من

منطلق التصور الدينى . ثم جاء متغير آخر ينبع بدوره من الثورة الفرنسية ويحدد نموذجا جديدا للتفاعل مع المصادر الإسلامية، وهو حركة التحرير لليهودية الأوروبية . قد يبدو هذا القول متناقضا مع ما سبق وذكرناه بخصوص الصهيونية ، ولكن الواقع أن هذا التناقض لا وجود له، فاليهود خلال القرن التاسع عشر ـ وبصفة خاصة خلال النصف الأول منه وقبل إيناع الحركة الصهيونية خلال الربع الثانى من القرن العشرين ـ أطلقوا اهتماماتهم نحو الحضارة الإسلامية بخلفية فكرية تختلف عن الخلفية الكاثوليكية : الحنين إلى الحركات الصليبية لا موضع له، الاهتمامات التبشيرية لا وجود لها، بل الشعور بالانتماء للأصل الواحد كان مسوغا ولو بطريق غير مباشر لجعل التحليل محايدا إن لم يتضمن نوعا من الدفاع عن الأصالة الإسلامية . أضف إلى ذلك أن الدراسات اليهودية التى قامت على أساس إحياء التراث اليهودى بما فى ذلك التلمود وملحقاته، والتى قامت على أساس عملية التجديد الفكرى للحضارة اليهودية من منطلق التقاليد الإسلامية ابتداء من «إسحاق بن ميمون» وأتباعه ما كان يمكن إلا أن تؤدى إلى تنقية التراث الإسلامى . ثم يأتى فيعكس ذلك اتجاه لاحق أساسه الدراسة الميدانية للنماذج العربية والإسلامية فى محاولة كشف مباشرة لطبيعة وخصائص المجتمع الإسلامى، المدرسة الأنثروبولوجية بمختلف نماذجها ما كان يمكن إلا أن تقود إلى رفض تلك التعميمات التى مردها الانطباعات الذاتية والتى عرفها التراث الفكرى الغربى قبل الحرب العالمية الأولى على وجه الخصوص .

فى مواجهة هذا الصراع الفكرى بمختلف عناصره، أين موقف العالم العربى؟ وأين جهود الجامعات ومراكز البحوث العربية والإسلامية من عملية إحياء التراث السياسى والإسلامى؟

فلنتذكر بعض الوقائع ولندع التساؤلات تفرض نفسها :

أولاً : سبق وذكرنا كيف أن الأسماء الحقيقية التى قدرت لها الدراسة العميقة ولو جزئيّا للفكر السياسى الإسلامى تعود إلى الحركات القومية فى إيطاليا وألمانيا . علينا أن نعود إلى «كوادرى» أو إلى «هونك» ؛ لنستطيع أن نفهم شيئا عن حقيقة تراثنا السياسى فى العالم الغربى، ودون أن نستطيع أن نجد من الدلائل التى تنبع من واقعنا الثقافى ومن تراثنا العلمى المحلى ما يؤكد أو ينفى ما يقوله أولئك العلماء الغربيون .

ثانيًا : إذا أردنا أن نبحث عن مُؤلَف علمى للفكر السياسى الإسلامى فى واقعه العربى لما وجدنا سوى مؤلف نُدين به لعالم يهودى هو «روزنتال»، فقط فى ذلك المؤلَف نستطيع أن نجد عرضا كاملا بطريقة علمية تأبى إلا التحليل الوضعى المحايد ولو شكليا لنواحى الفكر السياسى الإسلامى .

ثالثًا : أضف إلى ذلك أننا نعلم أنه توجد حاليا فقط بمكتبات الآستانة حوالى مائة مخطوطة عن علم السياسة ، الغالبية العظمى منها لم يُقدر لها بعد النشر ولا التحقيق ولا الدراسة ولا التحليل ، نستطيع أن نذكر منها على سبيل المثال : «عالم السياسة» للإمام الرازى الذى يعود إلى القرن الرابع الهجرى ، ثم «جوامع السياسة» الذى يُنسب إلى الفارابى ، إلى جوار هذا المؤلف الذى نقدم له بعنوان «سلوك المالك فى تدبير الممالك» لابن أبى الربيع .

رابعًا: كذلك فمن المعلوم أن الفكر اليونانى انتقل من الحضارة الأوروبية عن طريق ملخصات «الفارابى» و«ابن سينا» لـ «أرسطو» و«أفلاطون»، والتى ترجمت إلى اللاتينية بفضل المترجمين اليهود . هذه المؤلفات اليوم موضع دراسة وتحليل فى جميع المعاهد المتخصصة الأوروبية والأمريكية ، ومع ذلك فلا يوجد فى منطقة الشرق العربى بأجمعها أى متخصص أو معهد يتناول هذه النصوص بما تستحقه من اهتمام . بل ويكفى أن نتصور أن هذه الأصول اللاتينية لا توجد منها أى نسخة فى أى مكتبة عربية ، وأن علينا لنستطيع أن نطلع عليها أن نلجأ إلى مكتبات باريس أو برلين أو روما .

إن التراث الإسلامى السياسى ظل ولا يزال حتى هذه اللحظة مجهولا من أبنائه ، مجهولا من غير أبنائه .

قد يبدو من هذا أن الاهتمام بالتراث الإسلامى حديث لا يبعد إلى أكثر من عدة أعوام ؛ على أن هذا يتضمن شيئا من المبالغة ، فالاهتمام بالتراث الإسلامى ليس حديثا ، بل ويعود إلى العصور الوسطى . فـ «دانتى» فى الكوميديا الإلهية لا يتردد فى أن يخصص موضعا لـ «ابن رشد» و«ابن سينا» ، جيته يتحدث عن محمد ﷺ بإعجاب وتقدير ، ويدعو قومه إلى تلقى المبادئ الخلقية من أرض الحكمة والأديان .

على أن هناك فارقا بين الاهتمام بالتراث ، ومعالجة التراث بقصد إحياء ينابيع الفكر القومى ، إن التطور الذى يعانيه الفكر العربى المعاصر فى إعادة تقييم نفسه بالبحث عن

مصادره الحقيقية والذاتية وبقصد تحديد وظيفته الخلاقة فى التراث الإنسانى، وبهدف إبراز وجوده المستقل سياسيًا وغير سياسى عن مختلف التيارات الأخرى المتصارعة، بغض النظر عن مسمياتها، لا يمكن أن يعود لأكثر من عشرة أعوام. لقد ظل العالم العربى وحتى وقت قريب يؤمن بأن أصالته هى فى الابتعاد عن مصادره، وأن قوته هى فى استقبال الخبرة الأجنبية، وهو اليوم فى هذه المحاولة فى البحث عن مصادره الأولى فى تاريخه الذاتى إنما يعيد إلى الذهن نموذجا آخر مماثلا عرفته الإنسانية الأوروبية فى أوائل القرن التاسع عشر: المجتمع الألمانى فى أعقاب هزيمة بروسيا أمام نابوليون فى الأعوام الأولى من القرن التاسع عشر وعقب الطوفان الفرنسى باسم «ثورة الإخاء والحرية». وجدت ألمانيا نفسها تركع أمام قنصل فرنسا، وقد كان رد فعل الفكر الألمانى عميقا وقاسيا: بدأه «فيشت» بحديث سجله له التاريخ باسم «حديث إلى الأمة الألمانية» ألقاه فى شكل سلسلة من المحاضرات فى أكاديمية برلين، وسرعان ما تبعه الألمان القوميون وعلى رأسهم «سافينى»، و«أهرينج» و «ميللر» وغيرهم فى عملية البحث عن التراث القومى الألمانى، واستطاعوا بجهود خلاقة تنظيف التراث الألمانى مما علق به من حضارات أو قيم دخيلة عليه، وأن يمكنوا بفضل هذه الجهود الشعب الألمانى من أن يستعيد ثقته بنفسه. هذه القوى الفكرية التى أبرزت حقيقة الوجود السياسى الألمانى، وخصائص طابعه القومى، وطبيعة الارتباط بين تراثه الفكرى ونماذجه السلوكية، هى التى مكّنت ألمانيا الحديثة من أن تفرض وجودها على العالم، وأن تأبى برغم جميع هزائمها إلا أن تقف شامخة بنفسها بوصفها حقيقة فكرية ترفض أن تختلط بغيرها من مظاهر التراث الإنسانى.

ترى هل نستطيع أن نعيد هذه الصفحة، وأن نكتبها بلغة عربية؟[١٨]

الثانى: إحياء التراث وعلاقته بالوعى الجماعى التاريخى

يرتبط بالدافع الأول لإحياء التراث السياسى الإسلامى، وهو البحث عن الذات القومية دافع آخر يتعلق بوظيفة التراث فى بلورة الوعى الجماعى التاريخى للأمة العربية على وجه الخصوص.

على أننا يتعين علينا بهذه المناسبة أن نطرح ملاحظة أولية : إلى متى سوف نظل نعيش فى سجن ضخم، حيث العالم العربى غير قادر على أن يواجه مشكلاته بنفس القدرة والمقدرة التى يستطيع العلماء الأجانب أن يتعرفوا من خلالها لما يرتبط بمصيرنا ومصير أمتنا؟ قد يبدو لأول وهلة أن هذا التساؤل لا صلة له بعملية إحياء التراث، على أن هذا غير صحيح ؛ إن إحياء التراث لا يعنى مجرد عبادة للأصنام، وإنما هو تعامل فكرى مع الخبرة بقصد تقييم كلى وجزئى لتلك الخبرة، كلى وقد أدرجت الخبرة فى نطاق مقارن للتعامل مع المشكلات، وجزئى وقد نُوقشت على ضوء المسارات والتراكمات المرتبطة بالواقع المحدد الذى من خلاله تبلورت الخبرة، وذلك بقصد اكتشاف ما هو صالح للتشبث به، وما هو طالح لاستبعاده أو لإعادة تطويعه. كيف نستطيع أن نحقق هذه الوظيفة فى إطار من العبودية الفكرية والخوف من الإعلان عن كلمة الحق؟ حتى إن الكثير من علمائنا عندما يكتب بلغته القومية يصوغ أفكاره ويتناول المشكلات بأسلوب يختلف وبلغة تختلف عما إذا تعرض لتلك المشكلات بلغة أجنبية؛ بل ولا يتردد بعض العلماء المستشرقين من أن يذكرونا فى أكثر من مناسبة بأن إحدى مزايا اللقاءات الدولية هى أننا نستطيع أن نواجه مشكلاتنا العلمية بالحرية والصراحة التى تفرضها التقاليد الأكاديمية الحقيقية. أليست العودة إلى تراثنا هى أيضا أحد المسالك التى سوف تسمح لنا بأن نفهم حقيقة ووظيفة الحرية الفكرية؟ لم يوجد نموذج للتعامل السياسى فى تاريخ الإنسانية عرف وقدّس الحرية الفكرية، لا فقط بوصفها أسلوبا للتعامل من جانب الحاكم، بل وبوصفها حقًا للمفكر والتزامًا عليه، بحيث إن عليه وقد قبل مسئولية الوظيفة الفكرية أن يقدس ذلك الالتزام حتى لو خاطر بحياته وحريته الشخصية، ولنذكر ـ على سبيل المثال ـ الأئمة الأربعة ؛ وعلى وجه التحديد «أبو حنيفة» و «ابن حنبل» ومواقفهم بخصوص الدفاع عن حريتهم فى الإعلان عن الرأى، كذلك الذى تطرحه لنا خبرة الإمبراطورية الإسلامية الأولى.

عودة إلى نقطة البداية وهى المرتبطة بالبحث عن نظام سياسى جديد بمعنى نسق أو نموذج متميز؛ ليعبر عن الواقع العربى من منطلق تقاليد الخبرة الإسلامية، يمثل حقيقة قد تبدو لأول وهلة نوعا من الخيال، إلا أنها فى واقع الأمر هى وحدها التى تفسر الكثير من الأوضاع التى نعيشها. فلنبدأ ونحدد مجموعة من المفاهيم : هذه الحقيقة يعترف بها أكثر من محلل واحد أجنبى، ولنذكر ـ على سبيل المثال ـ العالم المشهور

«فلورى»، والذى سبق وأحلنا إليه. كذلك فعلينا أن نضيف بأن هذا النموذج الجديد لم يتكامل بعد، وأنه فى حيز التكوين، ولا يستطيع أى محلل أن يحدد متى ينبثق فى إطار واضح صريح من حيث عناصره ومقاطعه. كذلك فأحد منطلقات هذا التحليل هو أن التطور السياسى العام يتعامل مع الواقع الاجتماعى من منطلقات مباشرة وغير مباشرة، المنطلقات الخفية وغير الواضحة والمعلنة تمثل خلفيات لاشعورية تظل كامنة حتى تأتى اللحظة المناسبة فإذا بها تنبثق فى إطار نظامى يفرض ذاته على الأحداث. الوعى الجماعى لا يمكن أن ينقطع، وهو يظل مسيطرا ولو فى اللاشعور حتى يقدر للإرادة الواعية أن تنقل ذلك الوعى إلى حالة السلوك الواعى الإدراكى المحدد فى شكل تعامل مباشر مع الموقف بخصائصه التى قد تتغير من لحظة لأخرى، ولكنها تعكس دائما حالة ثابتة من الترابط مع الأوضاع التاريخية والخبرة القومية والتراث الفكرى. الوعى الجماعى يعيش تراثه وتاريخه، وكذلك الوعى الجماعى العربى لا يزال يعيش ذلك التراث وذلك التاريخ، ويمكن القول إجمالا إن هذه المنطقة ومنذ عصر محمد على، تسعى لبناء نظام سياسى ذاتى يعبر عن الواقع والتاريخ والتراث المميز فى الخبرة الإسلامية. التطورات التى نعيشها تؤكد أن البحث عن نسق متميز للتعامل بين الحاكم والمحكوم اجتازت عدة مراحل: فعقب مرحلة الاستعمار التى خضعت لها جميع أجزاء المنطقة العربية بلا استثناء بما فى ذلك شبه الجزيرة العربية ولو من منطلق تدعيم النفوذ الأجنبى، عاصرت الأمة العربية مرحلة صراع تميزت بالرفض المطلق الثابت لكل ما يحمله ويعبر عنه من نظم وتقاليد المستعمر الأجنبى. فلنترك بعض الجزئيات أو التطبيقات الفرعية كلبنان وتونس مؤقتا، ولكن لنتأمل - على سبيل المثال - المواقع ذات الثقل الرئيسى من الوطن العربى: مصر والجزائر. الأولى برغم الاستعمار الإنجليزى لا تقبل إلا على النظم الفرنسية، ولا تشبع إلا بالنموذج القارى للممارسة السياسية، الجزائر تطرح كل ما تركه الاستعمار الفرنسى جانبا، وبرغم أن ذلك الاستعمار لم يقتصر على غرس مفاهيم، وإنما عمل جاهدا على استئصال كل ما يربط الجزائر بالعالم العربى. الرفض كان ساحقا ومطلقا فى أغلب الأحيان، بل إن النموذج اللبنانى الذى قد يتصور البعض أنه استمرار للتراث الأوروبى، ما كان يمكن أن يكتمل ويشتد عوده لو لم يرتبط ويتفاعل بالتقاليد الإسلامية. هيكل الممارسة السياسية فى المجتمع ما كان يمكن أن يقدر له الإيناع، لو لم يتم ذلك فى إطار تلك التقاليد التى أساسها الحماية

السياسية للأقليات الدينية . البحث عن هذه الصورة للممارسة ليست سوى نتيجة منطقية لحقيقة مزدوجة : من جانب هو تعبير عن البحث عن الذات القومية ، ثم هو الخاتمة اللازمة لفشل جميع النظم السياسية المستوردة من العالم الخارجى .

كتابة تاريخ المجتمع العربى عقب اختفاء الدولة العباسية الأولى ، وتحليل الاستمرارية الثابتة فى الوعى الاجتماعى ، وكيف أنها ظلت تسيطر على جميع التطورات المتلاحقة أيضا خلال الفترة العثمانية ، لا تزال فى حاجة إلى المؤرخ القادر على إبرازها . إن الانتماء إلى التراث السياسى الإسلامى ظل ثابتا وأصيلا فى الضمير والوعى الجماعى ، بوصفه حقيقة باطنة لم تنقطع أيضا طيلة فترة الحكم العثمانى ، وبرغم أنها اختفت أو على الأقل انتقلت من الإرادة القومية الصريحة إلى الوعى الجماعى اللاشعورى بسبب ظاهرة الخلافة ، التى خلقت نوعا من الأمل الثابت والمساندة اللاشعورية حول الدولة غير العربية . فقد ظل العالم العربى متماسكا حول الدولة العثمانية ؛ لأنها كانت تعبيرا عن استمرارية التراث الإسلامى ، إلغاء الخلافة بما يعنيه من تمزيق لتلك الاستمرارية كان كافيا لتخلى الإرادة العربية عن جميع أنواع الثقة والترابط مع الدولة التركية الجديدة . العودة إلى المدينة الإسلامية الأولى أى تلك المرتبطة بالنموذج العربى الذى انتهى مع العصر العباسى الأول ، تمثل فى الواقع المنطلق الحقيقى لفهم طبيعة الإطار الفكرى للسلطة كممارسة يومية للتعامل بين الحاكم والمحكوم ، للواقع الذى نعيشه فى الربع الأخير من القرن العشرين . مما لا شك فيه أن هذه العملية لم تستطع بعد أن تجد البلورة الفكرية للتعبير عنها بلغة العصر ؛ لأن الإرادة لم تخلق بعد أدواتها المنطقية لخلق مسالك الإدراك التى تسمح بالانتقال من اللاشعور إلى التصور الإرادى المتكامل . فى الدراسة التى سبق وأحلنا إليها ، حاولنا أن نعزل مجموعة من المتغيرات : مفهوم الأمة ، العلماء بوصفهم قوة ضاغطة فى التعامل السياسى ، مفهوم الزعيم . برغم ذلك فعلينا أن نعترف بأننا لا نزال فى بداية تطور تاريخى لم تقدر له بعد مراحل التكامل . أحد المنطلقات التى يجب أن تسعى عملية إحياء التراث ؛ السياسى للمساهمة الجادة بخصوصها هو خلق قنوات الاتصال الواعية والشعورية لذلك التراث لتمكين الإرادة القومية العربية المعاصرة من اكتشاف ذاتها ، وخلق قنوات الاتصال مع خلفياتها اللاشعورية المرتبطة بحقيقة الحركة التى يعيشها الوطن العربى فى الربع الأخير من القرن العشرين(١٩) .

الثالث: التراث السياسى الإسلامى وعملية بناء الدولة العصرية

إن إحياء التراث الفكرى السياسى الإسلامى لا ينبع فقط من مجرد الاهتمام الذى تحدده الكبرياء القومية، وإنما هو فى حقيقة الأمر فصل لازم وضرورى فى كتابة الخبرة السياسية بجميع أبعادها: تاريخيًا، وتنظيريًا، وحركيًا.

فلنجب بإيجاز تفرضه علينا طبيعة هذه الدراسة عن بعض علامات الاستفهام التى لا بد أن يكون القارئ قد طرحها بقوة وعنف، كيف سوف يقدر للفكر الإسلامى أن يكون منطلقا لأيديولوچية سياسية؟ وكيف استطاع التراث السياسى الإسلامى أن يدفع التقاليد اليهودية فى عملية التجديد الحضارى التى مكّنتها من الخروج من ظلم الحضارة الغربية؟ وكيف يمكن أن يوصف الفكر الإسلامى بأنه يمثل نوعًا من العصرية فى المفاهيم والمبادئ والمدركات؟ أسئلة كثيرة، فلنحاول أن نجيب عنها ولو فقط من منطلق ذلك الهدف الذى حددناه: إحياء التراث السياسى الفكرى الإسلامى[٢٠]. أليست هذه خير منطلقات لتحديد موضع ذلك الفكر الإسلامى من عملية بناء الدولة العصرية؟

الفكر الإسلامى والأيديولوچيات السياسية

يسلم جميع علماء التحليل السياسى بأنه بنهاية القرن العشرين سوف يصير الدين الإسلامى إحدى القوى الأساسية المحركة للوجود السياسى، مرد ذلك يعود إلى عاملين: **العامل الأول**: يرتبط بعودة الدين إلى أن يصير متغيرا أساسيا فى السلوك السياسى، وفى الصراع السياسى بصفة عامة. **والعامل الثانى**: يرتبط بحلول الكم موضع الكيف فى تقييم القوى السياسية التى سوف تتحكم فى الصراع الدولى. يسلم بهذا المؤرخ «وات» صاحب الأبحاث الرائدة فى تاريخ الحضارة الإسلامية على أن الدلالة الحقيقية التى تسمح بتأكيد مثل هذه النظرة، يجب أن نستنبطها من التقرير المشهور لمعهد «هوڤر» الأمريكى، والمتعلق بتخطيط السياسة العالمية ابتداء من نهاية القرن العشرين.

أولاً: تأكيد الصراع الأيديولوچى وفيضانه فى محيط العلاقات الدولية. صحيح أن العلاقات الدولية لا تزال مشكلة مصالح قومية تسيطر عليها أبعاد مادية تستقل وتنفصل

عن الطابع الأيديولوچى، ولكن الثابت أيضا أنها تطورت فى هذه الناحية. فكندا تعترف بالصين الشعبية؛ لأنها تصدر لها إنتاجا ضخما من القمح، ولكن تصور احتمال حرب شاملة بين روسيا والولايات المتحدة الأمريكية لا تقف فيها الصين إلى جوار روسيا الشيوعية أمر بعيد الاحتمال.

ثانيًا: اختلاط الناحية الأيديولوچية على مستوى الفرد بعامل الدين. فعقب عصر العقل والنور الذى سيطر على الإنسانية وبصفة خاصة الإنسانية المتقدمة، أى الإنسانية الأوروبية خلال قرنين كاملين من الزمان، عاد الفرد العادى اليوم إلى الحنين للنواحى الروحية، وجميع الأبحاث الميدانية التى أجريت على مختلف نماذج المجتمعات السياسية المعاصرة تثبت أن عامل الدين؛ أضحى يكون المتغير الأساسى، أو على الأقل أحد المتغيرات الأساسية فى السلوك السياسى.

ثالثًا: الخطوات الواضحة التى استطاعت المجتمعات النامية أن تقطعها للتخلص من حالة التخلف.

وإذا كانت هذه الملاحظات تتصف بالنسبية وعدم الإطلاق؛ فالأمر الذى يجب أن نسلم به هو أنها صحيحة على الأقل بالنسبة لأكثر من نصف العالم الثالث: الصين فى آسيا، وعلى مبعدة محدودة منها نستطيع أن نضيف بعض أجزاء الهند وإيران. البرازيل والأرچنتين فى أمريكا الجنوبية بل ويجب أن نضيف المكسيك. مصر فى إفريقيا واحتمالات الجزائر وليبيا جديرة بالاعتبار.

ابتداء من المتغيرات الأساسية نستطيع أن نتوصل إلى تقديم تصور عام للأيديولوچيات المتوقع لها نوع معين من الإيناع ولو بشىء من النسبية، والتى سبق أن فصلنا عنها. إن الأيديولوچيات التى سوف تسيطر على العالم فى أوائل القرن المقبل لن تعدو خلاصة لواحد من أربعة اتجاهات أساسية سوف يقدر لكل منها أن تتكامل ولو بشكل معين:

١ ـ اللينينية اليسارية.

٢ ـ الكونفوشيوسية الماركسية.

٣ ـ الكاثوليكية الغربية.

٤ ـ الإسلامية الشرقية.

ليس هذا موضع التعريف والتحديد بمدلول كل من هذه الاصطلاحات؛ ولكن الواضح أنه سوف يكون هناك من بين هذه الاتجاهات الأربعة اتجاه سياسى يصطبغ وينبع من المفهوم الإسلامى للوجود السياسى. هذه النقطة يتفق بخصوصها جميع علماء التحليل الأساسى المعاصرين عندما يحاولون أن ينقلوا التنبؤ إلى مدارات التصور المقبل للحركة السياسية بمن فيهم من ينتمون إلى التقاليد الأمريكية. فلنستمع إلى أحدهم يتحدث عن هذه الناحية: «قد يبدو لكثير من الأمريكيين والأوروپيين أنه قد يكون من الغريب إدراج العامل الدينى بين مختلف القوى السياسية، إذ إنهم قد تعودوا أن يروا فى العقيدة مشكلة مرتبطة فقط بالتقوى الفردية، يقودهم إلى هذا الخطإ الطلاق بين الدين والسياسة الذى تعوّده العالم الغربى ابتداء من الحروب الدينية فى القرن السادس عشر؛ ولكن الدين كان خلال عصور طويلة من التاريخ العالمى مرتبطا ارتباطا وثيقا بالتطور السياسى. تفسير ذلك ليس فى حاجة إلى إيضاح فعندما تصير الأبعاد السياسية على قسط معين من الأهمية والعمق وبصفة خاصة عندما تثار القضايا المصيرية ويدعى المواطن لأن يكون على استعداد للموت فى سبيل القضية التى يدافع عنها، فإنه من الضرورى أن تكون هناك قوى أصيلة متغلغلة فى النفس الفردية لتساند هذا الموقف. هذه القوى لا يمكن أن تكون سوى الدين أو أيديولوچية تستطيع أن تحمل بعض الصفات الوظيفية للعقيدة»[٢١].

فإذا أضفنا إلى ذلك أن العالم الإسلامى سوف يمتد ليشمل فى نهاية القرن الحالى قرابة ألف مليون ليرتبط ببعض القوى الدولية ذات الأهمية الخاصة، سواء من حيث موقعها الإستراتيچى، أو من حيث وزنها الدولى لفهمنا هذا الفوران الفجائى بالاهتمام بدراسة الحضارة الإسلامية فى هذه اللحظة.

الأيديولوچيات السابق ذكرها نلاحظ عليها فى التصور الجديد أنها تعبر عن تطوير ذاتى؛ حيث الخبرة التى نعيشها تتعانق مع الطبيعة القومية للتصور السياسى، وقد فهم العنصر القومى بمعنى أكثر اتساعا؛ بحيث يكاد يصير تعبيرا عن مفهوم الوظيفة الحضارية[٢٢]. الذى يعنينا هو ذلك المرتبط بخصائص التطور المتوقع للتراث الإسلامى وموضعه من بناء الدولة العصرية.

نستطيع بصفة عامة أن نلاحظ ظاهرتين لا بد أن يخضع لهما التطور العام للوظيفة الخلاقة للفكر السياسى الإسلامى :

أولاً : تحول مركز الثقل فى الإيناع الفكرى المتصل بالتراث الإسلامى إلى الشعوب غير العربية[٢٣] . لقد ظل التراث الإسلامى حتى اليوم مرتبطا باللغة العربية وبالأصل العربى للفكر الإسلامى ؛ على أننا نعاصر فى هذه اللحظة تطورا يدعو للتساؤل : بينما القوى العربية المتفتحة والقابلة لأن تطعم الفكر السياسى الإسلامى بدم جديد تبتعد بل وتسرع فى الابتعاد عن الاهتمام بالتراث الإسلامى ، نجد الدول الإسلامية وغير العربية كالهند وپاكستان وإندونسيا تعلن عن اهتمامها بذلك التراث ، وتعمل على تدعيمه وتقويته ، وليس أدل على ذلك من أنه فى اللحظة التى لا موضع فيها للتراث الإسلامى فى كلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة نجد كثيرا من الجامعات والأقسام المتخصصة فى هذا الميدان فى أكثر من جامعة واحدة فى شبه القارة الهندية[٢٤] .

ثانيًا : على أن المتغير الحقيقى الذى سوف يتوقف عليه إيناع الفكر الإسلامى ، لا فقط بمعنى قدرته على التحدى أو خلق تقاليد نظامية تصلح للمجتمعات الشرقية أيضا فى القرن العشرين ، فقد أثبت ذلك ، واستمراريته فى الترابط مع الأوضاع الاجتماعية القائمة ؛ خير دليل على قدرته على التعايش مع جميع المواقف ، بل وبمعنى الانطلاق من ذلك الإطار الفكرى للتراث فى عملية التجديد الكلية الشاملة التى تسمح بخلق القدرة على المواجهة من منطلق البناء العصرى ، والتجديد الذاتى والكشف عن الهوية ، على أن يتم ذلك دائما فى إطار التعاليم الإسلامية كمرحلة من مراحل التطور ، وكتعبير عن قانون التوالد والتكاثر ، هو تكامل القدرات الفكرية الخلاقة القادرة على أن ترتفع عن مستوى النسبية من حيث الزمان والمكان ، وأن تتجرد فى إطار تنظيرى يسمح باستيعاب الخبرات دون أن يعنى ذلك أن تنسى أنها مدعوة إلى أن تقدم النموذج التجريبى والواقعى للتعامل مع الحقيقة السياسية بلغة المشكلات التى يعيشها عالم المجتمعات النامية[٢٥] . إن العالم العربى فى حاجة إلى «مومسن» آخر فى نطاق التراث الإسلامى . ترى هل نفهم من هذا مدى أهمية وظيفة مراكز البحوث والجامعات الحضارية؟

لقد سبق أن رأينا كيف أن إحدى خصائص الحضارة الإسلامية بل وفى جميع

تطبيقاتها هو الانفتاح، وتقبل أى خبرة غير عربية كمصدر للتطور الحضارى وللبناء النظامى. الحقيقة التى تدعو كل مؤرخ للتساؤل: كيف كانت العقول العربية منفتحة إزاء كل خبرة غير عربية تتقبلها دون تعصب أو تحيز، تأخذ منها الصالح بسعة أفق وتواضع؟(٢٦) الخلاف فى عهد معاوية بين استقبال النموذج الفارسى أو تفضيل النموذج اليونانى تفصل بخصوصه الوثائق وبإفاضة(٢٧). «الشافعى» عندما ينتقل إلى مصر يغير مذهبه. الخلفاء العباسيون وبلا استثناء شجعوا عملية الترجمة والنقل واستقبال التراث غير العربى، دون أن يمنع من ذلك كبرياء النصر، أو غرور الدولة العالمية التى أضحت تتحكم فى الوجود الإنسانى. هذه الظاهرة تتكرر بدورها فى تطبيقات أخرى قد تكون أقل وضوحا، بسبب طبيعة الوظيفة الحضارية للنظام السياسى، ولكنها فى الدلالة نفسها أيضا فى النموذج العثمانى. المجتمع اليهودى لم يزدهر فى تاريخه نتيجة لهذا الانفتاح الفكرى إلا فقط فى المجتمعين العربى والتركى(٢٨). فهل سيستطيع المجتمع الإسلامى فى القرن العشرين أن يواصل تقاليد آبائه بهذا الخصوص؟

علينا برغم ذلك أن نتذكر أن عملية إحياء التراث والتى هى المنطلق الحقيقى للعودة لاكتشاف الذات القومية، ليست مجرد إعادة نشر نصوص قديمة غير متداولة، إنها أكثر من هذا تعقيدا، إنها تفترض قدرات معينة ومناخا فكريا معينا، **الأولى**: هى المدارس والمتخصصين، حيث يتم صقل النبوغ الفردى إعدادًا لهذه الوظيفة، **الثانية**: هى نسيم الحرية، حيث الحجة تقرع الحجة، وحيث لا موضع لرياء أو كذب أو تملق. المحور الحقيقى هو اكتشاف الهوية وجعل طبيعة ذلك الاكتشاف الذى ينبع ويتحدد بنظام القيم الكلى المتكامل هو المنطلق الذى من خلاله تتم عملية التقريب والصهر والاستقبال والإخصاب(٢٩) بقصد البناء الجيد حيث يصير النموذج الذى خلفته تلك القدرات، وحيث يرتفع النبوغ الفردى إلى مرتبة الإعجاز، هو تطبيق مختلف، ولكنه يستمد جميع مقوماته الفكرية من جوهر التراث وطبيعة الذات الحضارية.

فهل يستطيع التراث الإسلامى أن يؤدى هذه الوظيفة؟

الرابع: الدين والوجود السياسى وعملية الإحياء والتجديد

ما المقصود بكلمة «الدين»؟ قد يبدو لأول وهلة أنه من السهل تحديد هذا المفهوم.

برغم ذلك فإن التعريفات متعددة بل ومتناقضة من حيث مقوماتها. فهل الدين هو فقط الحقيقة المنزلة، أو أنه من الممكن أن يكون له مصدر بشرى؟ البعض يتحدث عن الدين الطبيعى وآخرون يتحدثون عن الدين الحقيقى، دون أن نتطرق إلى أولئك الذين لا يترددون فى تأكيد ما يسمونه بـ «الدين المزيف». فما الذى يقصد بهذه الكلمة؟ ولماذا يجب التمييز بين الدين والأيديولوچية والعقيدة؟

لو تركنا جانبا الخلافات الفكرية الكثيرة التى تثيرها هذه المفاهيم، والتى تنبع فى أغلب الأحيان من مواقف فلسفية مسبقة، نستطيع أن نؤكد على النواحى الآتية:

أولاً: الدين يختلف عن الأيديولوچية؛ حيث إن الأول يتضمن أيضا تفسيرا للعلاقة بين الفرد والقوى الروحية، أما الثانية فهى من حيث حقيقتها لا تعدو أن تكون فقط تفسيرا للوجود السياسى.

ثانيًا: الدين والأيديولوچية كلاهما يكون فصلا مستقلا لذلك الذى نسميه بـ «العقيدة»، التى هى بعبارة أخرى مجموعة التفسيرات والتصورات التى تقدم للفرد أو للمواطن لتسويغ وجوده، ولتنظيم علاقاته من حيث الحاضر والمستقبل. العقيدة من ثم هى نوع من المثاليات ذات تطبيقات متعددة، دين، أيديولوچية، أخلاقيات.

ثالثًا: كذلك فإن كلمة الدين يجب أن تفهم على أنها، بغض النظر عن عناصره الجزئية فهى تعبر عن مجموعة من الحقائق الفكرية تتصف بالإطلاق والعمومية من جانب، وصفة الإعجاز والشمول من جانب آخر. بهذا المعنى يُوصف الدين بأنه حقيقة متكاملة، ولكنها تابعة بمعنى أنها تفترض تبعية العالم والإنسان إلى وجود أعلى هو الذى خلق العالم والإنسان كليهما، ومن ثم يتعين على الحقيقة البشرية الالتزام المطلق والمباشر بالإكبار والامتنان نحو تلك الصورة العليا التى إليها ينتمى المؤمن ومنها يستمد وجوده. وهكذا فإن الدين يعنى التسليم بالتبعية الفكرية للفرد إلى عالم من القيم المثالية التى ترتبط بالسلطة الإلهية والتى إليها يتجه الفرد وهو يطلب العفو عن أخطائه. أى تكامل فكرى لا يتضمن هذه العناصر لا يمكن أن يوصف بأنه دين بالمعنى الضيق لهذا المفهوم.

السؤال الذى نريد الإجابة عنه لتفسير الاهتمام بالتراث السياسى الإسلامى يدور حول هذا الاستفهام، ما أهمية الدين بالمعنى الذى سبق وحددناه فى المجتمع المعاصر؟

لنستطيع أن نفهم الدين كمتغير فى الوجود السياسى علينا أن نميز فى تحليل الظاهرة السياسية بين أبعاد ثلاثة: الناحية الميكروكوزمية أو الجزئية، ثم الناحية الماكروكوزمية أو الكلية، ثم من حيث العلاقة الديناميكية التى تربط عملية الانتقال من المستوى الميكروكوزمى إلى المستوى الكلى للتحليل.

١ ـ فالدين أولاً أحد عناصر الوجود الفردى، بهذا المعنى هو أحد مقومات سلوك الفرد السياسى ـ أى مقومات سلوك الفرد فى علاقته بالسلطة.

٢ ـ ثم هو أيضًا أحد عناصر وخصائص المجتمع السياسى الكلى، وهنا تبرز ما تُسمى بـ «مشكلة الوظيفة العقيدية للدولة».

٣ ـ أما من حيث عملية الانتقال من الجزء إلى الكل أو العكس؛ فإن الأبعاد تتعدد، ولكن تعنينا بصفة خاصة من ناحيتين من جانب العلاقة بين المجتمع الدينى والمجتمع المدنى، ومن جانب آخر عنصر الدين كقوة تخلق التوازن ضد الاندفاع نحو عملية التجديد والتغيير.

٤ ـ وهكذا نثير موضوع الدين كقوة سياسية من أوسع أبوابه.

فلنحاول تفصيلا موجزا لهذه النواحى الأربع.

الدين أولا يكون أحد عناصر السلوك السياسى، ويقصد بذلك أن الدين بوصفه متغيراً فكريًا يتدخل بشكل حاسم فى عملية تشكيل علاقة المواطن بالسلطة، عقب العصر الذى ظل سائدا حتى وقت قريب فى الحضارات الغربية، والذى أساسه أن المواطن يستطيع بعقله المجرد أن يصل إلى السعادة البشرية، ودون حاجة إلى المصادر الفكرية الدينية، أثبتت الأبحاث الدينية المعاصرة أن الفرد اليوم قد عاد من جديد يحن إلى المقومات الدينية، وهو فى هذا العرض لا يقتصر على أن يعلن عن تأثره بالعواطف الدينية، أو عن احترامه للشكليات الدينية بل يصل الأمر إلى أن يحدد موقفه من السلطة مع اختلاف درجات هذا الموقف ابتداء من عنصر الدين، ولا يقتصر عامل الدين على هذه النواحى؛ بل يتعدى ذلك لأن يصير أساسا لتفسير نجاح أيديولوچيات معينة استطاعت أن تتشكل بالطابع الدينى.

فلنبدأ بالوقائع ونحاول تفسير هذه الوقائع على ضوء تحليل متغيراتها.

أول واقعة: تدعو للتساؤل هى أن ظاهرة المشاركة السياسية تسير فى اطّراد وتوافق مع درجة التنظيم للدين الذى ينتمى إليه المواطن ؛ فالمواطن اليهودى يقف فى أعلى القمة، ثم يتبعه الكاثوليكى، ثم يتبعه البروتستانتى، ويأتى فى النهاية أولئك الذين يعلنون عن عدم انتمائهم لأى ديانة محددة ـ هذا ما أثبتته الأبحاث الميدانية فى المجتمع الأمريكى . . . ويفسر ذلك علماء الاجتماع بأن عملية الانتماء النظامى الدينى تفرض الاهتمام بمختلف مظاهر الوجود الاجتماعى، والمشاركة السياسية إحدى مظاهر ذلك التعبير .

الواقعة الثانية: ترتبط بالانتخابات السياسية فى المجتمع الإيطالى وبصفة خاصة فى بعض المناطق المعروفة بانتمائها الشيوعى، فالملاحظة العامة هى أنه عندما يحين موعد الإدلاء بالتصويت الانتخابى، لا يتردد نفر من أعضاء الحزب الشيوعى عن تفضيل مرشح الحزب الكاثوليكى، وبصفة خاصة بين طائفتين من الأفراد، النساء من جانب والمتقدمين فى السن من جانب آخر . وهذا يعنى أن المرأة برغم اقتناعاتها اليسارية عندما تحين لحظة الانتقال من السلوك القولى إلى السلوك الفعلى، فهى لا تتردد فى أن تغلب الاعتبارات الدينية فى عملية الصراع الداخلى بين انتمائها الأيديولوچى وانتمائها الدينى . الظاهرة تكرر نفسها أيضا مع قدم عامل السن مع غير النساء، معنى ذلك أن عامل الدين تصير له السيطرة فى حالات التمزق حتى بالنسبة لأولئك الذين يفضلون فى حياتهم اليومية الانتماء الأيديولوچى المتعارض مع العواطف الدينية .

الواقعة الثالثة: نستطيع أن نستمد مصادرها من الأبحاث الميدانية التى أجريت فى المجتمع الإنجليزى، فالاتجاه المحافظ يضم أولئك الذين يصفون أنفسهم بـ «أنهم يترددون على الكنيسة»، على العكس من ذلك فإن الاتجاه الراديكالى هو الذى يضم أكبر قسط من أولئك الذين يصفون أنفسهم بـ «أنهم لا يتبعون دينا معينا» . وبعبارة أخرى فإن هناك اتجاهًا عامًا للميل إلى اليسارية بين أولئك الذين يرفضون النظام الدينى، على عكس الميل إلى الاتجاه المعتدل اليمينى بين أولئك الذين يقبلون الانتماء الدينى بغض النظر عن صورة ذلك الانتماء : الكنيسة الإنجليزية، كنيسة روما أم الكنيسة الإسكتلندية . التحليلات الميدانية التى قام بها «إيسينك» تثبت أنه فى الوقت الذى نجد فيه أن نسبة الراديكاليين من بين المنتمين إلى الكنيسة الإنجليزية لا تزيد على ٨٪ ؛ فإنها ترتفع بين غير المتدينين أو الذين يرفضون الانتماء الدينى إلى ١٨٪ .

هذه الوقائع التجريبية تدعو للتساؤل: لماذا؟ وكيف يعود مرة أخرى عامل الدين ليسيطر على الوجود السياسى، أو على الأقل ليصير أحد متغيرات علاقة المواطن بالسلطة؟ وكيف انطلاقا من تعامل هذه الظاهرة نستطيع أن نتصور الخريطة المقبلة للعالم السياسى كأيديولوچيات فكرية تتنازع القوى الاجتماعية فى المحيط الإنسانى؟

ليس هدف هذا التصدير أن يخرج عن النطاق الذى حددناه منذ البداية وهو التعريف بالوظيفة الحضارية للتراث السياسى الإسلامى، ولذلك فسوف نقصر على مجرد متابعة وجيزة لا تلقى بنا فى مشكلات التطور المعاصر للوجود السياسى، ويكفى بهذا الخصوص أن نقف أولا أمام ظاهرة إخفاق الأيديولوچيات السياسية بالتساؤل: لماذا هذا الإخفاق؟ ثم يتلو ذلك بإثارة سؤال آخر هو خاتمة منطقية لهذا التساؤل وهو: إلى أين التطور المقبل للأيديولوچيات السياسية المعاصرة؟[٣٠]

الدين بوصفه أحد متغيرات الوجود السياسى يفرض علينا ثلاث ملاحظات

أولاً: ما يسمى بنهاية الأيديولوچيات أو فشل الأيديولوچيات السياسية. علماء التحليل السياسى يسلمون ويعلنون بصراحة عن أن جميع الأيديولوچيات التى نعيشها إنما تعرب عن فشل حقيقى، ولو أردنا أن نلخص هذه الأيديولوچيات فى خريطة سريعة لوجدنا أنها تتمركز حول خمسة مفاهيم أساسية: الديمقراطية، الماركسية، الشيوعية، النقابية، النازية. الأولى أى الديمقراطية لم تستطع حتى هذه اللحظة أن تؤصل إطارها الفكرى فى مذهب متكامل. الأخيرة أثبتت الفشل الكلى والشامل. النقابية لم يقدر لها بعد التطبيق. الماركسية والشيوعية اختلطت كل منهما بالأخرى وانتهت بدورها بدرجة أو بأخرى بأن تعلن عن إفلاسها وبصفة خاصة فى المجتمعات المتخلفة والجديدة التى تمثل أكثر من ثلثى العالم[٣١].

إذن يقصد باصطلاح «نهاية الأيديولوچيا» أن مجموعة المفاهيم السياسية التى من خلالها تكونت نظم كاملة للقيم فى التعامل مع السلطة، واستطاعت أن تسيطر على الصراعات المدنية فى المجتمعات المتقدمة انتهت بالفشل.

فالأيديولوچية الغربية ـ مثلا ـ والتى تمثل إدراكا متكاملا من مفاهيم الثورة الفرنسية لتترابط مع تقاليد الانبعاث الأمريكى تدور حول مفهوم الديمقراطية، والديمقراطية فى

جوهرها هى احترام كرامة الإنسان بحيث يصير المواطن حاكما ومحكوما فى آن واحد، فهل استطاعت تلك الخبرة الغربية أن تحقق تلك المثالية ؟ فلاسفة أوروبا المعاصرة يعلنون أن المواطن لم يقدر له أن يسحق فى تاريخه الطويل كاليوم .

إن قصة الحضارة الأوروبية منذ الثورة الفرنسية ـ وتنطوى تحت هذه الكلمة الحضارتان السوفييتية والأمريكية ـ ليست إلا تاريخ التعصب القومى .

الفشل الأيديولوچى لم يقتصر على النطاق الداخلى، بل تعداه أيضا إلى النطاق الدولى ، فالنظام الدولى الذى يقوم على مبدإ المساواة لا يعرف المساواة، إن المساواة فى نطاق الأسرة الدولية ما أصبحت إلا رداء تلبسه القوى العظمى عندما يكون من صالحها أن تستخدم هذه الكلمة للإغراء . من حيث الواقع ، النظام الدولى يقوم على مبدإ عدم المساواة ؛ بل إنه لا يزال يعيش فى نظام دولى ينتمى إلى القرن التاسع عشر : حوار الشمال مع الجنوب، أزمة دول العالم الثالث، سياسات المعونة : ليست جميعها سوى ستار يخفى الظلم السياسى الذى تخضع له الشعوب الملونة . إن الضمير الأوروبى والغربى لا يستطيع أن يرفع عن كاهله جرائم ثلاث : استئصال الحضارة الإسلامية من الأندلس وصقلية، استئصال الهنود الحمر من أرض آبائهم، غرس إسرائيل فى المنطقة العربية . ولكن من يقرع جرس الإنذار لتذكير الضمير بأن يخرج من حالة اللاوعى إلى حالة الشعور بالمسئولية؟ إن هذه أيضا وظيفة الفكر السياسى الإسلامى[٣٢] .

ثانيًا : إفلاس الأيديولوچيات يقابله من جانب آخر تأكيد مستمر وثابت على أهمية العامل المعنوى فى الوجود السياسى ، وعندما نتحدث عن الوجود السياسى علينا أن نميز بين الفرد أو المواطن أى الظاهرة السياسية على المستوى الجزئى ـ والميكرو والجماعة أى الظاهرة السياسية على المستوى الكلى والماكرو ـ فلنترك جانبا الجماعة السياسية ولنقف إزاء الفرد أو المواطن : جميع الأبحاث الميدانية أثبتت أن المتغير المعنوى هو العنصر الأساسى فى الوجود السياسى، وإزاء فشل الأيديولوچيات القائمة ما كان يستطيع الفرد أو المواطن، هو فى هذا الاتجاه قد يعيد تشكيل فهمه للحقيقة الدينية، وقد يخضعها لنظرات شخصية، وقد يظهر نوعا من التحرر فى القواعد الصارمة، وقد يميز فى التعامل بين المثالية والممارسة، ولكنه يجد دائما فى الدين ومفاهيمه مثواه الأخير، وإذا كانت الدولة لا تزال تتمسك بتلك الأكذوبة الكبرى التى قدمتها إلينا الثورة الفرنسية بما

أسمته مبدأ اللادينية ، فقد بات واضحا أن هناك هوة سحيقة بين الدولة بمفاهيمها التقليدية ، والفرد أو المواطن بأحاسيسه ومشاعره الروحية ، هذه الهوة لا يمكن تخطيها إلا من منطلق العودة إلى المفاهيم الدينية أيضا على مستوى الجماعة السياسية .

ثالثًا : على أننا عندما نتعرض لتحليل المتغير الدينى فى الوجود السياسى يجب أن نميز بشكل واضح بين ذلك المتغير من منطلق قومى ، وذلك المتغير من منطلق دولى . لقد تعوّد فكرنا السياسى بسذاجة منقطعة النظير ألا يرى فى الدين إلا قوة قومية ، إن كل من له خبرة فى التحليل السياسى الدولى يعلم بأن الڤاتيكان يمثل اليوم إحدى القوى الضاغطة الدولية التى تكاد تسيطر على جميع مسارات التعامل فى النطاق العالمى . وهى لا تقتصر على أن تؤدى وظيفتها الضاغطة فى الدول الكاثوليكية ، بل إنها تتسرب - من خلال مسالك متعددة كالشركات متعددة الجنسية ، وحركات المقاومة ، والإعلام الدينى - إلى جميع مناطق التعامل السياسى بما فى ذلك الاتحاد السوڤييتى . الرئيس «كيندى» لم يصل إلى الحكم إلا بفضل مساندة الكنيسة الرومانية . الصهيونية فى حقيقة الأمر لا تجد قوة حقيقية تساندها سوى النفوذ الكهنوتى ، بمعنى القوة الدينية المنبعثة من ذلك الموقع والتى تتعاطف معها قوى الكنيسة فى جميع أجزاء العالم . وهنا لا بد أن نطرح هذا التساؤل : أين الإسلام؟ لا وجود له فى نطاق القوى الدولية . ولنترك جانبا تلك التجمعات التى تتحدث من آن لآخر باسم «المؤتمرات الإسلامية» ، فهى لا تعدو أن تكون لقاءات سرعان ما تذرو نتائجها الرياح . برغم ذلك فإن المستقبل عامر بالاحتمالات ، لقد ذكرنا تقرير معهد «هوڤر» وهو ليس سوى أحد المصادر التى تسمح ببناء إطار للتصور ، الأبحاث المستقبلية تؤكد أن القوى ذات الطابع الإسلامى بمعنى الانتماء إلى العقيدة الإسلامية سوف يقدر لها خلال الأعوام الأخيرة من القرن الحالى نوع من الإيناع والازدهار الكمى والكيفى فى آن واحد . معهد «هوڤر» يُحدّثنا عن تطور معين فى المجتمع الأمريكى نحو تضخم العنصر الأسود وزيادة قوة ما يُسمى بـ «المسلم الأسود» ، وبصفة خاصة فى نطاق قيادات ذلك الشطر من المجتمع الأمريكى ، التطور الكمى بعبارة أخرى سوف يرتبط به ازدياد لوزن العنصر المسلم فى ذلك المجتمع ، ويقابل ذلك تطور مماثل فى المجتمع الروسى ؛ بل إنه فى المجتمع الروسى سوف يكون أكثر خطورة ووضعه أكثر دلالة ، التوقعات المختلفة تحدثنا عن

ازدياد كمى خطير حيث تصل نسبة المسلمين فى أوائل القرن المقبل ـ الحادى والعشرين ـ إلى ٤٠٪ فى المجتمع الكلى . مرد ذلك إلى حالة التضخم السكانى التى تميز المجتمعات الآسيوية، والتى فى مجموعها هى مجتمعات كانت تنتمى إلى العالم الإسلامى على الأقل حتى نهاية العصر العباسى الثانى . وهنا يجب علينا أن نضيف بعض ملاحظات تزيد من أهمية ذلك التطور : فمن جانب الملاحظ أن الأيديولوچيات اليسارية وعلى وجه التحديد الماركسية الشيوعية لم تستطع أن تؤثر فى تلك المجتمعات ذلك التأثير الذى يعنى اقتطاع العامل الدينى من الوجود الاجتماعى ، الفردى والجماعى فى آن واحد، ومن جانب آخر كيف أن اتساع وانتشار التعليم المهنى سوف يؤدى بدوره إلى فتح باب الوصول إلى مراكز القيادة وصنع القرار بما فى ذلك روسيا الأوروپية . هذه التطورات الدفينة لا بد أن تطرح التساؤل : هل سوف يقدر للإسلام أو للمجتمعات الإسلامية أن يصير لها وزن دولى كقوة ضاغطة على مثال الكنيسة الكاثوليكية؟ مما لا شك فيه أنه على ضوء الأوضاع الحالية وبرغم صحة الاحتمالات السابق ذكرها فإن المجتمع الدولى الإسلامى لا يزال ينقصه التنظيم المقابل والمرادف للتنظيم الكاثوليكى . بطبيعة الحال الكنيسة الكاثوليكية وهى تقوم على مبدإ الرداء الكهنوتى من جانب ، وهى من جانب آخر لها تقاليد طويلة ، لا يمكن إلا أن تظل ذات الغلبة فى نطاق التعامل الدولى؛ ولكن دولة كالسعودية ، بكل ما تملك من قدرات مادية ، قادرة على أن تخلق تنظيما مماثلا ، وأن تقف خلفه بالمساندة بحيث تستطيع أن تستغل هذا الإطار الجديد المحتمل لصالح نشر الدعوة الإسلامية وتدعيم القوة الروحية النابعة من الحضارة الإسلامية . أحد مسالك تلك السياسة التى يجب أن تبدأ بها السلطات وبسرعة ، هى نقل التراث السياسى الإسلامى بلغة عصرية ومن منطلق تخطيط مدروس إلى تلك المجتمعات ، هذه الملاحظة أيضا تقودنا مرة أخرى إلى الوظيفة الخطيرة التى يتعين على الجامعات الحضارية ومراكز البحوث الملحقة بها أن تؤديها خلال الأعوام القادمة(٣٣) .

الخامس: الغزو الثقافى وحتمية المواجهة الحضارية

إنه مما لا شك فيه أن ما يتعرض له العالم العربى والإسلامى من غزو ثقافى ، غربى عامة وأمريكى على وجه الخصوص ، أوشك أن يدمر البنية الثقافية العربية الإسلامية ،

وتجسد فى طغيان أنماط الثقافة الاستهلاكية بين الشباب وفى أوساط المثقفين المصريين على وجه الخصوص الذين يحتلون المواقع القيادية فى وسائل الإعلام المصرى، والمتابع المدقق للواقع الاجتماعى والثقافى والسياسى المصرى، يلمح طغيان المفاهيم والمدركات الأمريكية فى شئون الحياة كافة، وليست مصر هنا سوى حالة من الحالات وجزء من كل، وهكذا فإن أحد أهم الدوافع التى ترتبط بعملية إحياء التراث، هو ما يتعرض له هذا العالم العربى من تزييف وتشويه لوعيه وهويته الثقافية فى إطار الغزو الثقافى الغربى، ولذا ـ ونظرا للأهمية التى يشغلها الموضوع ـ فإننا سوف نتناوله بتفصيل كاف ومنهجية علمية دقيقة.

ومن ثم، ولدواعى الموضوعية، فسوف نبدأ بالحديث عن تعريف «الثقافة»، وتطور العلاقات التاريخية بين الحضارة الغربية والثقافة العربية.

التعريف بالثقافة وتحليل نماذج العلاقة بين الثقافات

الثقافة فى أوسع معانيها هى نظام للإدراك الجماعى، يحدد عناصر المثالية السلوكية الفردية. بهذا المعنى، الثقافة تتميز بخصائص ثلاث: هى إدراك **أولاً**، وهى ظاهرة جماعية **ثانيًا**، وهى تنتهى من حيث البلورة الواقعية كنموذج للمثالية الفردية فى السلوك **ثالثًا**. بهذا المعنى فإن الثقافة ليست هى المعرفة بالقراءة والكتابة؛ جميع الأنبياء كانوا قادة للثقافة ولكن أيّا منهم لم يكن سوى أمى لا يعرف القراءة ولا الكتابة، كذلك فإن العلاقة بين الثقافات ليست علاقة بين أفراد، لكنها علاقة بين نظم للإدراك الجماعى. وهذا يقودنا إلى طرح التساؤل: ما حقيقة العلاقة بين الثقافات المختلفة؟

لو تركنا جانبا الحضارة العربية الإسلامية، ونظرنا فى استقراء كلى شامل إلى طبيعة العلاقات المختلفة بين الثقافات المتعددة، للاحظنا أن هذه العلاقة لا تخرج عن تطبيق من ثلاثة:

أولاً: علاقة التزاوج.

ثانيًا: علاقة الاستمرارية.

ثالثًا: علاقة التسميم.

العلاقات بين الثقافات المختلفة تفترض مسالك الاتصال التى تسمح بالتأثير والتأثر، ومن ثم فهناك نموذج رابع حيث نجد أنفسنا إزاء العزلة أو الانفصام الذى يرفض العلاقات المتبادلة. وهنا نلاحظ أن جميع الحضارات القديمة كانت تقوم على مبدإ رفض التفاعل الثقافى، الحضارة اليونانية هى نموذج استثنائى، الفكر الرومانى كان فكرا عنصريا مطلقا، «شيشرون» يقول رغم اعتداله: «نحن لا نتعلم من أحد». الحضارة الفرعونية أغلقت على نفسها ورفضت من حيث الواقع أى تعامل خارجى، الحضارة الفارسية لا تختلف. تأتى الحضارة الإسلامية فتحطم هذه القواعد. جميع الحضارات القديمة - عدا الحضارة اليونانية - كانت تقوم على مبدإ المبالغة فى الثقة فى الذات، وتأبى التوفيق وعدم التطرف، الحضارة الإسلامية قامت على مبدإ التعلم من كل حضارة وفتح الباب واسعا لكل ثقافة. وهنا نلحظ منذ البداية الفارق الخطير بين الحضارة الإسلامية - كحضارة دينية منفتحة - والحضارة اليهودية - إن قبلنا وصف التقاليد والممارسات اليهودية بأنها حضارة - وهى منغلقة تعيش فى عالم الچيتو حتى وهى تتواجد فى إطار حضارى لا تنتمى إليه.

ولو تركنا جانبا هذا النموذج الأول، حيث لا موضع لعلاقات تأثير متبادلة ونظرنا إلى النماذج الأخرى، لوجدنا أول تطبيقات العلاقة الإيجابية بين الثقافات هو ما سميناه بـ «علاقة التزاوج»، النموذج الواضح المعبر عن هذا التطبيق هو فى العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية وكلتا الثقافتين الفارسية واليونانية، المجتمع العربى ابتداءً من العصر الأموى أقبل على فلاسفة الفكر اليونانى وعلى معالم الخبرة الفارسية ينهل منها ويستقى من جزئياتها، مما يسمح له ببناء إطاره المتكامل للثقافة المتحضرة، لم يقبل أى ثقافة دون مراجعة، وإنما أخضع جميع الثقافات الأخرى لعملية إعادة صياغة كاملة، ساعد على ذلك أن الثقافة العربية تنبع من إطار أيديولوچى محدد وتتبلور حول نظام القيم التى صاغ مفاهيمها الكتاب المقدس، وأحالها إلى حقيقة حية لممارسة النظام السياسى والاجتماعى الذى أسسه الرسول خلال حكمه فى المدينة ثم فى مكة. علاقة التزاوج لا بد أن تؤدى إلى الإخصاب بمعنى تقديم نموذج جديد للثقافة مصادره متباينة، ولكن عناصره جديدة ومتجددة، إنه ليس تكرارا للثقافات الأخرى، ولكنه يستمد مصادره التاريخية من تلك الثقافات.

النموذج الآخر والذى سميناه «علاقة الاستمرارية» يختلف اختلافا كليّا وجذريّا عن نموذج علاقة التزاوج، فهو يستقبل لا ليخصب وإنما ليقلد، إنه يقبل على نموذج آخر، وهو غير قادر على البناء والتشييد، يحتضن ذلك النموذج ويرى فيه حلا لمشكلاته، بهذا المعنى نستطيع أن نلاحظ فى صورة واضحة لا تدع مجالا للشك العلاقة بين النموذج الكاثوليكى والتراث الرومانى، وبصفة خاصة فى كل ما له صلة بالشطر النظامى والقانونى للثقافة، الكنيسة الكاثوليكية التى لم تكن تملك ثقافة متميزة والتى كانت بطبيعتها أخلاقية منطوية مستترة، عندما قدر لها أن تخرج إلى الواقع الاجتماعى والسياسى، لم تجد سوى النظام القانونى الرومانى بكل توابعه تستلهم منه إطارها الفكرى للوجود والحياة، ولعل هذه الناحية هى التى كان لا بد أن تحكم على الكنيسة الكاثوليكية بالفشل، لتقود الحضارة الغربية من خلال مسالك ما سُمى بـ «حضارة عصر العقل والنور» إلى إلغاء الدين واستبعاد الكنيسة من الحياة السياسية والاجتماعية على يد الثورة الفرنسية.

النموذج الأخير والذى نعيشه فى هذه اللحظة فى علاقة الثقافة العربية بالثقافات الأجنبية هو ما سميناه بـ «علاقة التسميم»: ما معنى ذلك؟

تطور العلاقات التاريخية بين الحضارة الغربية والثقافة العربية

العلاقة بين الحضارات قد تكون علاقة تأثير وتأثر وقد تقتصر على الفضول والمعرفة؛ ولكنها كقاعدة عامة لا يمكن أن تتضمن علاقة تشويه وانتقاص. هذه القاعدة المطلقة لم تعرفها تقاليد الحضارة الغربية، وبصفة خاصة مع فترة الدولة القومية التى ارتبطت بها أغلب الحركات الاستعمارية، الحضارة الغربية بطبيعتها استفزازية وعدوانية، ومن ثم فإن علاقتها بالثقافات الأخرى لم تنبع فقط من مبدإ الفضول وإنما خضعت لفكرة ثابتة أساسها تشويه الحضارات الأخرى، وجاءت الثقافة الصهيونية لتتلقف هذا التراث، ولترتفع بخصوصه إلى القمة.

فهم هذه الحقائق لا يمكن أن يكون واضحا إن لم نتتبع حقيقة اهتمام العالم الغربى بالحضارة الإسلامية.

الواقع أننا إذا تتبعنا اهتمام العالم الغربى بالحضارة الإسلامية استطعنا أن نميز إجمالا ، ودون دخول فى التفاصيل بين مراحل خمس متتابعة :

١ـ المرحلة الأولى : حيث كان الاهتمام بالثقافة الإسلامية والعربية مقدمة ووسيلة للغزو الكاثوليكى الدينى للمجتمع الإسلامى .

٢ ـ يعقب ذلك حركة استشراقية هى فى حقيقتها تعبير عن محاولة الدفاع عن التراث الأوروبى فى مواجهة الغزو العثمانى .

٣ ـ فى مرحلة ثالثة يتحول الاستشراق إلى أداة من أدوات الغزو الإمپريالى والاستعمارى .

٤ ـ وتأتى مرحلة رابعة يتحول فيها الاستشراق إلى أداة من أدوات الغزو الكاثوليكى .

٥ ـ ويتوج كل هذه المراحل المرحلة الخامسة التى تتبلور حول التسلل الصهيونى ، والتى خلالها ترتفع عملية تشويه الطابع القومى العربى إلى قمتها فى مسعى حثيث لإلغاء الذاتية للتراث العربى .

لو عدنا إلى مرحلة العصور الوسطى ـ وبصفة خاصة فى نهايتها وحول القرنين الثانى عشر والثالث عشر ـ فإن الفكرة السائدة ، والتى كانت تسيطر على رجال الدين والكهنوت فى الحضارة الكاثوليكية هى ضرورة إعادة المجتمع الإسلامى إلى المسيحية ، هدف الحركات الفكرية خلال تلك الفترة هو إقناع العالم الإسلامى والقيادات العربية أن الإسلام ليس إلا حلقة بين الكاثوليكية والإلحاد ، وأن تعاليم الإسلام الحقيقية ليست إلا تعبيرا سيئا عن القيم الكاثوليكية ، وإنقاذ الروح الدينية فى المجتمع العربى لن تتم إلا من خلال العودة إلى المفاهيم المسيحية التى هى وحدها تعبير عن النقاء الدينى . فى مرحلة لاحقة وعقب إيناع الدولة العثمانية التى وصلت إلى أبواب ڤيينا ، تطرق معاقل الحضارة الأوروبية ولا تتردد فى أن تعلن عن إيمانها بأن عليها أن تصل إلى إسپانيا ، وأن تعيد إليها تراثها الإسلامى عبر وسط أوروپا ، بدأت تتبلور فى الفكر الغربى نظرة ثابتة أساسها أن الخطر العثمانى أكثر تهديدا من أى عنصر آخر على استمرارية الحضارة الكاثوليكية وبقائها .

تجمعت فى الإدراك الأوروبى خلال تلك الفترة عناصر متباينة أيضا عن الرغبة فى التعامل مع الدولة العثمانية لما تمثله من تقدم أو مقدرة، كل هذا قاد إلى اهتمام معين من جانب الثقافة الأوروبية بالثقافة الإسلامية وقد لونت بالعنصر العثمانى؛ ولكنها وقد فهمت على أنها استمرار للثقافة العربية وتطبيق لها.

من متابعة الحركة الاستشراقية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر نلاحظ أنها كانت تقف من الثقافة الإسلامية العثمانية موقف الدفاع أكثر منها موقف الهجوم، تستقبل بعض عناصرها، ولكنها لم تحاول أن تنال من تلك الثقافة، ولا أن تلقى عليها بعناصر التشويه التى سوف يقدر لنا أن نواجهها خلال القرن التاسع عشر، والواقع أن القرن التاسع عشر عرف ظاهرتين كلتيهما تكمل الأخرى: تكامل الدولة القومية الأوروبية وعلى وجه التحديد بريطانيا وفرنسا وألمانيا من جانب، ثم من جانب آخر الحركة الاستعمارية الأوروبية فى العالم العربى، هذا القرن، وهو الذى عاصر حملة نابوليون فى مصر، التحالف الأوروبى ضد محمد على، الغزو البريطانى لوادى النيل، الاحتلال الفرنسى لمختلف أجزاء شمالى إفريقيا، التحالف الحقيقى مع الأقليات غير المسلمة وبصفة خاصة المسيحية فى العالم العربى، الاستشراق الذى أضحى أداة من أدوات الغزو الإمبريالى، رسب فى المنطقة مفهوما ظهر واضحا بصفة خاصة فى مصر وسوريا مؤداه أن الأقليات غير المسلمة لا تنتمى إلى العالم العربى، ومن هنا بدأت تبرز لأول مرة مخاطر مبدإ التسامح الإسلامى، الذى قاد إلى خلق عناصر محلية تعمل على تشويه الحضارة العربية، هذا القرن هو الذى عرف بصفة أساسية ظاهرة الإقبال من جانب الأقليات العربية غير المسلمة على الثقافات غير العربية، وعلى وجه التحديد على المدارس والإرساليات الإنجليزية والفرنسية بل والأمريكية، باسم «الامتيازات» عرفت المنطقة جامعات غير عربية تعلن عن أنها أداة ثقافات غير عربية وما هو أخطر من ذلك تخلق وترسب معالم الارتباط الفكرى من جانب مع الأقليات غير المسلمة، ومن جانب آخر مع الطبقات القيادية فى المجتمع العربى. لسنا فى حاجة إلى أن نذكر بعض التطبيقات، ويكفى أن المدارس الأمريكية وصلت إلى أقصى مدن الصعيد المصرى - على سبيل المثال، ويمكن القول إجمالا بأنه منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر أضحى الاستشراق أداة أساسية من أدوات الغزو الاستعمارى فى المنطقة العربية.

أولاً: فهو وسيلة النفوذ الغربى والسياسة الأوروپية لفهم العالم العربى سواء لاكتشاف نواحى الضعف أو نواحى القوة.

ثانيًا: وهو أداة القوى الاستعمارية لاستقطاب القوى غير المسلمة وبذر عناصر الطابور الخامس فى تلك الأقليات.

ثالثًا: وهو الأداة الحضارية لإعادة تشكيل منطق الطبقات القيادية.

أخطر هذه النواحى هى تلك المتعلقة بالإدراك القيادى. الإدراك العربى عندما يصل إلى الربع الثانى من القرن العشرين لم يعد إدراكًا عربيًا؛ فالقيادة بصفة عامة تتمركز حول مفاهيم ثلاثة: ممارسة للزعامة، بلورة للتصور، خلق علاقات الترابط والمساندة بين الحاكم والمحكوم.

الاستشراق الأوروپى وبصفة عامة الغزو الفكرى الغربى مكّن النفوذ الأجنبى من أن تتشكل القيادة فى تطبيقاتها الثلاثة: فالزعامة أضحت تؤمن بأن أسلوب الاتصال والتفاهم هو وسيلتها لحل المشكلات القومية، أرض القتال وأمة الجهاد جاءت لتعرف أسلوب التفاوض مع سعد زغلول فى مصر، ونورى السعيد فى بغداد، القيادات الفكرية لم تعد تسبح إلا بحمد وعظمة الحضارة الأوروپية، فلنتذكر طه حسين وتوفيق الحكيم أيضا فى مصر، حيث عباس العقاد عاش مشردا ومات فقيرا، وبرغم أنه لم يرتفع إلى قمة أو مستوى رجل كـ «فشت» فى تاريخ المجتمع الألمانى. أما عن علاقة التماسك - والمساندة - فقد أبت ظروف وتقاليد الأمة العربية إلا أن تبرز فى تلك الفترة خصائص الإعلام الجماهيرى ومعالمه، التى جاءت لتحطم كل إدراك حقيقى وذاتى للثقافة العربية.

الحركة الصهيونية انتفعت بكل هذه الجعبة، وأضافت إليها بذكاء وعناد ما لا نزال نعيش حتى هذه اللحظة آثاره المدمرة على الثقافة العربية.

الخصائص الثقافية للدعوة الصهيونية

ليس هدفنا فى هذه العجالة السريعة متابعة تاريخ الحركة الصهيونية، أو تحليل خصائص التعامل النفسى فى عملية تخطيط الحركة السياسية فى التقاليد الصهيونية،

برغم ذلك فإن ملاحظة عامة تفرض وجودها على الباحث وهى كيف أن إضفاء الطبيعة الحضارية والثقافية على الخطاب الاتصالى كان لا بد أن يزيد من تدعيم قوة الغزو الصهيونى، وقد سارت الحركة الصهيونية بهذا المعنى من منطلقين كليهما يكمل الآخر : تنظيف الطابع القومى اليهودى من جانب، وتشويه الطابع القومى العربى من جانب آخر، وفى كلا التطبيقين فإن حركة التنظيف أو التشويه لا تقتصر على السلوك الفردى للمواطن أو لعضو الجماعة وإنما تتسع لتشمل سواء التاريخ المرتبط بموضوع الحركة النفسية، أو الثقافة التى يعبر عنها ذلك التاريخ .

ولعل هذا يفسر مجموعة من الظواهر التى لا موضع لها فى أى حركة سياسية أخرى :

أولاً : جعل الأدب أداة من أدوات الصراع العقائدى .

ثانيًا : جعل أحد منطلقات الوظيفة الثقافية إعادة كتابة التاريخ .

ثالثًا : خلق التقارب، إن لم يكن الوحدة فى التطورات التاريخية المرتبطة بالماضى البعيد، وجعلها منطلقا لتسويغ الحتمية التى تتفق مع الأهداف الصهيونية .

مما لا شك فيه أن الصهيونية انتفعت ـ وكما سبق وذكرنا ـ بالخبرة الكاثوليكية والتراث الغربى بخصوص تشويه الثقافة العربية، ولكنها أضافت إلى ذلك الكثير؛ فهى لم تقتصر على التسميم بل تعدت ذلك إلى التشويه، وهى لم تقف من الحضارة العربية فقط موقف التقييم الذى تعوّدته الثقافات الأوروبية بإبراز النواحى الإيجابية والأخرى السلبية، بل تعدت ذلك إلى تقديم تلك الثقافة على أنها ثقافة متخلفة، أو بعبارة أدق استغلت الوضع القائم فى المجتمعات العربية لتجعل منه منطلقا يسرى لا فقط على الحاضر بل وكذلك على كل مراحل التاريخ، وهى لم تقف عند حد تقييم الثقافة العربية بأنها ثقافة متخلفة، بل أضافت بأن ذلك القسط من الثقافة العربية إن هو إلا فهم خاطئ استمد مصادره جميعها من الثقافة والتراث اليهودى، ويخطئ من يتصور أن هذه السياسة تعود فقط إلى أعقاب إنشاء إسرائيل، يكفى أن نتذكر أن إنشاء الجامعة العبرية ووظيفتها المعروفة ـ كما سوف نرى فيما بعد ـ يعود إلى العشرينيات، بل ولعله من بين الدراسات التى يتعين علينا أن نقف إزاءها بكثير من التأمل، المؤلف الذى أصدره «روزنتال» فى أوائل الأربعينيات بعنوان : «التأسيس اليهودى للإسلام» .

إن السؤال الذى يجب أن نطرحه بصراحة ووضوح : كيف يجب مواجهة هذا الغزو للثقافة العربية؟

طبيعة الغزو الثقافى وأدوات المواجهة

المفهوم السائد فى عملية المواجهة للغزو الثقافى الأجنبى والصهيونى هو أن هذه المواجهة هى وظيفة أجهزة الإعلام الجماهيرية المعتادة، فالإعلام اليومى من صحافة وإذاعة وتليفزيون هو الذى يجب أن يتصدى لعملية الغزو الثقافى، وهذا الغزو الثقافى إنما يدخل فى دائرة اختصاصات وزراء الإعلام الذين هم وحدهم يستطيعون أن يقودوا حركة مقاومة فكرية تسمح بإيقاف الفيضان الفكرى المعادى، أو على الأقل التخفيف من حدة نتائجه.

مفهوم خاطئ يجب أن يخضع لعملية تصحيح كلية وشاملة.

الغزو الثقافى هو فى حقيقته حرب فكرية، وككل صراع فإن المقاومة تفترض من جانب التقوية الذاتية؛ لأنه طالما أن الجسد المصارع ضعيف فإن أى صدمة من الخارج قادرة على أن تنال منه، ومن جانب آخر علينا أن نتذكر أن خير وسيلة للدفاع هى البدء بالهجوم. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الغزو الثقافى عملية فكرية ترتبط بالفئة المتخصصة، فهمنا النواحى الثلاث التى تمثل المقدمات التى يجب أن ينبع منها محور التعامل مع ظاهرة الغزو الثقافى الأجنبى:

١ ـ التقوية الذاتية إنما تعنى العودة إلى التراث وخلق الثقة بالذات القومية، إن الثقافة القومية لا يجوز أن تستند إلى فراغ، إنها تعبير عن استمرارية تاريخية، بل وهنا يكمن الفارق الحقيقى بين أى ثقافة تقليدية معاصرة والثقافة العربية. الثقافة العربية بوصفها حقيقة سلوكية لم تنقطع فى أى مرحلة من مراحل التاريخ الإنسانى. كذلك فإن عملية إحياء التراث لا يجوز أن ننظر إليها على أنها مجرد نشر مجموعة من النصوص الجامدة، إنها معاناة ومعايشة، إنها تطعيم للخبرة بدم جديد ومنطق متجدد، إنها استقراء الماضى على ضوء الحاضر لإطلاق الدلالة نحو المستقبل. النصوص القديمة والآثار الكبرى التى تعوّدنا أن نسوقها بهذا الخصوص قد تعنى المتخصص والمؤرخ؛ ولكن فى عالم المجتمع الجماهيرى الذى يسعى لبناء جديد يتفق مع آماله وقدراته فإن

هناك وظيفة أخرى لعملية إحياء التراث: البحث عن الذات القومية وتأسيس انطلاقة المستقبل حول الوظيفة التاريخية من خلال محاور ومستندات الماضى عبر الحاضر وبرغم الحجج.

٢ ـ كذلك يجب أن نتعلم من خصومنا أن الوعى الثقافى لم يعد ذاتيّا، وإنما فى عالم القرن العشرين؛ بل الواحد والعشرين أضحى فى جوهره تعبيرا عن علاقة مشاركة فى المحيط الإنسانى، لا يكفى أن أثق بالتراث القومى، بل يجب أن يثق الآخرون فى ذلك التراث، وفى وظيفته الإنسانية والتاريخية، وإن أردت تعبيرا أكثر وضوحا من منطلق اقتناع المؤلف فأثقلها بصراحة ودون تردد وظيفته القيادية. الظروف التى ينبع جزء منها من فشلها وفشل قياداتنا خلال عدة قرون فرضت علينا حربا تشنها أجهزة الدعاية الصهيونية قبل الإسرائيلية وعلى الأقل منذ الحرب العالمية الأولى، أحد عناصر الحروب النفسية التى تخضع لها المنطقة العربية والثقافة العربية هو التشويه الثابت لكل ما يتصل بالعروبة، إحدى أدوات منطق ذلك التشويه هو تقديم التراث العربى فى علاقة طرد ثابتة ومناقشة فكرية دائمة مع التراث الغربى بصفة عامة، واليهودى بصفة خاصة؛ **أحدهما**: نموذج للتخلف والتعصب، وقد تجمعت فى مسالكه جميع مساوئ الوجود الإنسانى، **وثانيهما**: تعبير عن التقدم والرقى والانطلاق والحق فى القيادة، هذه العلاقة التى ترسبت فى الضمير الأوروبى والعالمى أضحت تمثل أحد الرواسب الدفينة فى الفكر والإدراك المعاصر، وعلينا بدورنا أن نواجه هذا الموقف ومن ثم أن نؤسس حركتنا الدعائية والإعلامية من المنطلق نفسه. وقد فرضت علينا الضرورة التاريخية تلك المعاناة، والتى قد لا تتفق مع مبادئنا وقيمنا التقليدية، أحد عناصر أى تعامل ثقافى عربى يجب أن يكون أساسًا إبراز التشويه، وأيضا التأكيد على حقيقة التضخيم بالتأليه، أو على الأقل بإضفاء صفات لا موضع لها فى الثقافات الأخرى غير العربية، ولا يجوز لنا أن نتصور أن هذا العنصر محدود الأهمية: إنه أخطر ما تعانيه الصورة العربية فى العالم المعاصر، وهو فى حاجة إلى جهود ضخمة، وإلى فترة زمنية غير قصيرة ليستطيع أن يقدم ثماره.

٣ ـ على أن العلاقة التى تربط العنصرين السابقين من ذلك الذى نستطيع أن نسميه بإستراتيجية التعامل الثقافى تدور حول حقيقة طالما لفتنا النظر إليها دون استجابة. إن

هذا التعامل سواء كان إيجابيًا أو سلبيًا، سواء بصدد تدعيم الثقافة العربية لإبرازها فى ثوبها الحقيقى، أو إزالة الصورة المترسبة فى الأذهان حول ما يسمى بـ «الثقافة اليهودية»، وكلاهما وجهان لحقيقة واحدة لا يمكن أن تؤديه الصحافة اليومية والإعلام المتداول، إن هذه وظيفة المدارس الفكرية. لا يعنى ذلك أن الإعلام المعتاد والذى يُسمى بـ «الإعلام الجماهيرى» ليس له موضع فى هذا التعامل الفكرى، ولكن موضعه يأتى فى لحظة لاحقة عندما يكتمل التصور والإدراك، ويصير وقد أضحى مهيئا لأن يتحول ذلك الإدراك إلى أسلحة تتجه إلى رجل الشارع - أى إلى قنابل إعلامية ودعائية - منطق التعامل يجب أن يتكامل أولا فى صومعة المفكر وفى معمل المتخصص، لا يوجد إعلام ناجح إن لم يكن امتدادا لإيناع فكرى، والإيناع الفكرى ليس موضعه الإعلام اليومى، والإعلام اليومى الذى تعود أن يلهث وراء الخبر لا يمكن أن يقوم بوظيفة خلق الإيناع الفكرى بمختلف مستوياته، علينا أن نفهم أن لكل مجال تخصصه، ولكل موقع مقاله، لقد تعود فقه الاتصال السياسى أن يميز بين خمسة مستويات للتعامل على الأقل: الإعلام العلمى، ثم إعلام النخبة المثقفة، ويعقب ذلك إعلام صانع القرار ثم يأتى عقب ذلك ما يُسمى «إعلام قائد الرأى» قبل أن نصل إلى الإعلام الجماهيرى. ونحن فى تقاليدنا العربية درجنا تارة على أن نلغى بعض هذه المستويات، وتارة أخرى أن نخلط بينها، وإذا كان من الممكن تسويغ ذلك فى بعض المواقف، فإنه بصدد التعامل النفسى والدعائى لكل ما له صلة بالثقافة العربية فى مواجهة الغزو الأجنبى والصهيونى لا موضع لهذا الخلط، وبصفة خاصة بين ما يمكن أن نسميه بـ «الإعلام العلمى» و«إعلام النخبة المثقفة» من جانب، و«الإعلام الجماهيرى» من جانب آخر(٣٤).

السادس: أن الدين أصبح من العناصر التى تملك الفاعلية للتأثير فى التعامل الدولى

فالدين مصدر آخر للتوجيه الحقيقى فى القوى السياسية. على أن أخطر ما نلاحظه بصدد هذه القوى الضاغطة هو أنها لم تعد قاصرة على الشعوب البيضاء الأوروبية، ويبدو ذلك فى ظاهرة الإرهاب الدولى التى بدأت تقض مضاجع جميع الحكومات،

ومما شجع الإرهاب الدولى السهولة الواضحة فى خلق الأسلحة العنيفة حتى إن البعض يتوقع فى وقت قريب إمكانية الأفراد فى عمل القنبلة الذرية ولو غير النظيفة.

الدين أضحى قوة دولية ولم يعد قاصرا على التأثير فى الحياة السياسية من خلال التفاعل مع الطبقة الحاكمة، بل إن أخطر ما يعنيه هو انتقال الدين من المستوى الماكروكوزمى - أى الكلى والجماعى - إلى المستوى الميكروكوزمى - أى الجزئى أو الفردى. لقد أضحى سلوك الفرد المعتاد فى تعامله مع السلطة يتشكل بالحقيقة الدينية، إيناع الظاهرة الدينية فى العالم المعاصر لا يعود إلى الأعوام الأخيرة التى أعقبت الحرب العالمية الثانية، فالدين خرج من قوقعته التى فرضها عليه الفكر السياسى للثورة الفرنسية منذ الأعوام الأخيرة من القرن الماضى وبصفة خاصة عقب إعلان الأشياء الجديدة، منذ ذلك التاريخ الذى يقودنا إلى الأعوام الأخيرة من القرن الماضى خرجت الكنيسة الكاثوليكية بصلابة ووضوح، تؤكد أنها لن تستطيع أن تقف من حركات الإلحاد ومن الاتجاهات العامة للضغط والقسر على أولئك الذين يدافعون عن قيم الكنيسة موقف الصمت والاستسلام، ومنذ ذلك التاريخ تكاملت نظرية كاثوليكية واضحة للحركة السياسية، محورها استمرارية التقاليد السابقة من حيث الفصل بين المنظمات السياسية والمنظمات الدينية، ولكن من جانب آخر خلق الأدوات المدنية التى تعمل بانصياع كامل لإرادة الكنيسة. ثم جاءت معاهدة «اللاتيران» لتخلق شخصًا دوليًا باسم «مدينة الفاتيكان». فى مواجهة هذا التطور ظل الإسلام هو الدين الوحيد المتقوقع حول نفسه؛ فاليهودية استطاعت أن تخلق الصهيونية السياسية، ومن خلالها تصل إلى بناء الدولة الإسرائيلية، والكاثوليكية السياسية ظلت فى تقدم مستمر حتى استطاعت أن تصبغ العالم الغربى بنفوذها وإرادتها، بل استطاعت أن تتغلغل أيضا فى الدول الاشتراكية اليسارية. هذا الإطار يسمح باستقبال الحقيقة الدينية بل ويدعو إلى التساؤل: أين الظاهرة الدينية من ظاهرة القومية السياسية؟

الصفة الثانية للمجتمع الدولى المعاصر هى ما نستطيع أن نصفه بـ «التكوين الطبقى للأسرة الدولية». فلنترك جانبا الحديث عن المساواة بين الدول، إنها لغة دعائية لا قيمة لها، لو حاولنا أن نبوب الدول لوجدنا أنها تتنوع إلى كثير من الطبقات حيث فى القمة الدولتان العظميان، وفى نهاية المؤخرة جميع تلك الكيانات التى لا تحمل من الدولة

سوى اسمها. المشكلة الحقيقية هى فى تنويع الدول بين هذين الطرفين. الاجتهادات كثيرة، ولكننا نستطيع بصفة عامة أن نميز على الأقل ثلاث فئات: دول كبرى قادرة على أن تؤثر فى الإطار الدولى من خلال التعامل المباشر مع إحدى الدولتين العظمين، ثم دول مسيطرة إقليميّا - أى ذات قدرة ذاتية على التحكم فى النظام الإقليمى - ثم ما بقى عقب ذلك من دول دون أن تصل إلى حد الكيانات المصطنعة فهى مجتمعات لا فاعلية لها، ولا كيان حقيقى لها فى مجال التعامل الدولى. نموذج الفئة الأولى دولة كفرنسا أو الصين، ونموذج الفئة الثانية دولة كإسرائيل عقب عام ١٩٦٧م وقبل حرب أكتوبر، أو دولة كمصر قبل عام ١٩٦٧م أو دولة كالسعودية عقب عام ١٩٧٥م. أما الفئة الثالثة فنماذجها كثيرة لا حصر لها.

التعدد الطبقى فى ذاته لا يعنينا؛ لكن هذا التعدد بهذه الصورة جعل التوازن قلقا وغير مستقر، إن الانتقال من طبقة إلى أخرى أمر وارد وسهل التحقق: فاكتشاف ثروة معدنية معينة، أو التوصل إلى اكتشاف علمى معين على قسط من الأهمية الإستراتيجية قد ينقل دولة من وضع إلى وضع، هذا الوضع ينطبق أيضا على الدولتين العظميين وهو الذى يفسر لماذا التسابق فى التسليح والحرب العلمية القائمة على قدم وساق، التحالف أو الترابط مع أى قوة تستطيع أن تقدم فاعلية معينة أو طاقة سياسية معينة يصير بهذا المعنى هدفًا ثابتًا لكل من «موسكو» و«واشنطن»، وهنا قوة كالإسلام بفضل ما تقدمه من عناصر، قادرة على أن تصير موضع جذب واهتمام لا فقط من الدولتين العظميين بل وكذلك من جانب الدول الكبرى.

العنصر الثالث الذى يتعين علينا أن نطرحه دون أن نقف إزاءه طويلا هو حقيقة المتغير الأيديولوچى، لقد ظل العالم وحتى الحرب العالمية الثانية ومحور تعاملاته السياسية هو استبعاد المتغير الأيديولوچى فى العلاقات الدولية، الثورة الشيوعية برغم أهميتها لم تستطع حتى الحرب العالمية الثانية أن تؤثر فى ذلك الإطار الفكرى المتوارث عن العصور الوسطى، العالم المعاصر يسير فى اتجاه أساسه الجمع بين عناصر ثلاثة فكرية: أولها أن المتغير الأيديولوچى أضحى أحد محاور التعاملات الدولية القومية، لقد حلّت موضع الدولة القومية. مفاهيم جديدة فضفاضة لم تتكامل بعد، ولكنها تدور حول ظاهرة الدولة الحضارية. ودون أن نتطرق إلى التفاصيل فإن هذا كان لا بد

أن يقود إلى فرض مفهوم الوظيفة الحضارية فى النطاق الخارجى . تبرز هذه الحقيقة واضحة عندما نتذكر أهداف التعامل الدولى من جانب الدولتين العظميين ، إنها تنبع من قيم ثلاث متكاملة : سيادة عالمية ، رفع مستوى المعيشة وتحقيق الرفاهية الفردية ، فرض التصور الأيديولوچى الذاتى على الطرف الآخر .

فى نطاق هذا الإطار الأيديولوچى المعاصر نجد الإسلام وحده القادر على أن يطرح تصورا ثالثا يقف بين الماركسية والليبرالية الغربية ، وبرغم أن تفصيل ذلك سابق لأوانه فإنه يعنى أن التعامل الدولى أضحى ينبع أيضا من الاقتناع الفكرى[٣٥] .

السابع: يرتبط بأهمية إحياء التراث وتجديده، ضرورة لفت النظر إلى عدم اهتمام التقاليد العربية لدراسة علم الاجتماع الدينى

فهذا الميدان الجديد من ميادين التحليل الاجتماعى قد ارتفع اليوم إلى مرتبة الميدان الكامل لأحد أنواع التخصص الذى يسيطر على الجامعات الكاثوليكية ، والذى يعكس تلك العصرية التى تحاول بها تلك الجامعات أن تواجه عملية التوفيق بين تقاليد قديمة جادة ومتحجرة ومجتمعات نشطة وديناميكية تعكس عصر الانطلاق والتحرر . فالدين ظاهرة طبيعية وهو بهذا المعنى يفرض الكثير من التساؤلات : ما وظيفة الجماعة الدينية فى الحياة السياسية؟ هل يؤدى الدين إلى تأكيد الالتزام بالخضوع أو المؤلف للثورة والاستعداد للرفض أو فى منطلق معين؟ وكيف يستطيع الدين أن يزاول آثاره فى نطاق العلاقات الدولية؟ وهل الروح الدينية ذات علاقة وتأثير متبادل مع الأوضاع الاقتصادية وطبيعة النشاط الفردى من حيث الاستهلاك ، أو نماذج السلوك اليومى بالامتناع عن أنواع معينة من صور الاستهلاك ولو فى فترات محددة؟ كل هذه الأسئلة تفرض البحث والتحليل وتقديم إجابات شافية ، لا تقتصر على مجرد نموذج واحد بل تقود بدورها إلى تعدد النماذج بما يعنيه ذلك من إدخال فكرة المقارنة المنهاجية[٣٦] .

الثامن: علاقة إحياء التراث بظاهرة التكامل القومى

الفقه الأوروبى تعوّد أن يستخدم كلمة «integration» للتعبير عن الحركات الوحدوية التى تسود العالم المعاصر ، وخلال فترة سابقة وبصفة خاصة قبل الحرب

العالمية الثانية كانت الكلمة المتداولة هى اصطلاح «unification»، وقد درج الفقه لدينا على ترجمة الأولى بكلمة «التكامل» وعلى جعل هذه الكلمة عنوانًا على مفهوم الوحدة أو التوحيد، ورغم أننا تصدينا لهذا الخلط منذ قرابة عشرة أعوام فى مؤلفنا عن التعاون العربى والسياسة البترولية، حيث ميزنا بين الوحدة النظامية والوحدة الموضوعية، وجعلنا هذه الأخيرة هى المرادف لكلمة «الاندماج» فإن الاضطراب لا يزال يسيطر على استخدام هذه المفاهيم.

ما المقصود بكلمة «التكامل»؟

الواقع أن هذه الكلمة ومن منطلق تقاليدنا اللغوية، إنما تعنى النضج الذى هو نتيجة لتطور ذاتى معين بحيث يسمح ذلك التطور للظاهرة أو الكيان بالوصول إلى مرحلة من مراحل الترشيد والقدرة على الممارسة، التكامل القومى هو تطبيق لمفهوم التكامل حيث تكتمل مقومات المجتمع فى بعض عناصره أو فى جميع تلك العناصر، بعبارة أخرى عندما نتحدث عن التكامل القومى علينا أن نتصور تطورا معينا؛ فإذا بذلك الذى ينقص ذلك المجتمع القومى فى أحد متغيراته قد تحقق، الشعور بالوعى الجماعى عندما تتكتل الإرادة القومية فى صمود وتحد هو تعبير عن مفهوم «التكامل»، الشعور بالوحدة السياسية أو بضرورة تحقيق تلك الوحدة، أو بوجود عناصر للتضامن من مختلف أجزاء المجتمع وطبقاته هو تعبير عن مفهوم التكامل.

بقى التساؤل: ما علاقة ظاهرة التكامل القومى بعملية إحياء التراث؟

تساؤل هو المحور الحقيقى الذى منه وبه تتحدد هذه الصفحات، تعرضنا للإجابة عنه فى مواضع متفرقة، ولكن دون أن نقدم تصورا كليا يسمح بإجابة محددة عن هذا الاستفهام، فلنحدد النواحى المختلفة التى نعتقد أنه لا موضع لتحقيقها إلا من منطلق الإحياء للتراث السياسى الإسلامى تاركين التفصيل لذلك فى موضع آخر:

أولاً: التراث هو أداة للمعرفة بالذات، الذات القومية واحدة لا تتعدد، وهى واحدة تعبر عن استمرارية ثابتة برغم تنوع نماذجها على المستوى الفردى والجماعى، المعرفة بالذات لا يمكن أن تنطلق إلا من الماضى، وكما أن الشجرة لا تكتمل إلا إذا تعددت فروعها، فإنها بقدر امتداد جذورها بقدر قدرتها على البقاء.

ثانيًا : اكتشاف الذات له أبعاده المتعددة، ولكن أحد هذه الأبعاد على وجه الخصوص هو ما يسميه علماء الاجتماع «عملية خلق الوعى بالذات التاريخية»، اكتشاف الهوية هو تعبير عن فضول علمى، ولكن اكتشاف الضمير التاريخى هو نقل للوعى الجماعى من اللاشعور إلى الشعور، إنه نموذج متكرر سبق أن رأيناه بصدد الطبقة العمالية مع الحركة الماركسية؛ فالماركسية السياسية لم تفعل سوى أن ترسب فى الجماهير الوعى الطبقى بقدرتها الحقيقية. ما أدته الماركسية بصدد الطبقة العمالية لا تستطيع أن تؤديه بصدد المجتمع العربى سوى عملية إحياء التراث.

ثالثًا : المعرفة بخصائص الطابع القومى: الطابع القومى بمعنى مختلف خصائص الفرد على المستوى الجماعى فى تعامله مع الحقيقة الاجتماعية وفى فهم العالم الذى يحيط به وأساليب حل المشكلات، لا يمكن أن نصل إليه إلا من خلال منهاجية تجمع بين التحليل الميدانى المباشر والتحليل التاريخى فى التتابع والاستمرارية والتكرارية لخصائص معينة، التراث يصير بدوره أحد المنطلقات الأساسية لفهم الطابع القومى العربى.

رابعًا : كذلك فإن وضع إطار للتعامل مع المشكلات التى يواجهها المجتمع العربى فى واقعه المعاصر لا يمكن أن يتم إلا من منطلق العودة للتاريخ، والتراث هو أحد عناصر ذلك التاريخ(٣٧).

ونحن فى خاتمة هذه الصفحات، حيث رغم تعدد المشكلات التى كانت موضع تساؤلات ورغم ذاتية التأملات التى انطبعت بها هذه الملاحظات حيث إنها جميعها تنبع من نظرة شخصية رغم تكاملها للوجود السياسى لتفسير الحركة السياسية، والتى لم نرد منها - أى هذه الصفحات - سوى أن نعود ونرشد المحلل السياسى العربى، بحيث يجعل من العودة إلى النصوص التراثية ومعايشتها هى المحور الأساسى الذى يجب أن ينطلق منه، وهو بصدد تفسير العالم الذى ينتمى إليه، فلا بد أن نطرح بعض التساؤلات. والنصوص التراثية - فى تصورنا - هى وحدها التى تسمح لنا بفهم حقيقة وجودنا السياسى لا فقط فى نطاق التاريخ الإنسانى حيث الوظيفة الحضارية تتربع على جميع معالم الوجود والحركة، وبغض النظر عن النجاح ومداه أو الفشل وأسبابه، أو فى العلاقات المتقاطعة بالصراع أو الوفاق بين القوى الاجتماعية التى منها يتكون الجسد

العربى، سواء كان ذلك الجسد فى لحظة توتر وفوران أو فى فترة استرخاء وخمول، ثم ما هو أهم من ذلك تلك العلاقات الثابتة بين الضمير الجماعى والإرادة الحركية، وسواء أيضا تبلورت الإرادة الحركية حول قيادة مؤمنة وقادرة على التدبر والشعور بالوظيفة الحركية، أم أن تلك الإرادة لم تكن سوى حركة سلطوية تحددت أهدافها وتقوقعت مفاهيمها؛ فإذا بها عنصر من عناصر التحلل وعقبة ضد التطور. العودة إلى التراث والخروج منه بتلك الكنوز التى وحدها تسمح بتفسير جميع تلك الحقائق ولو نسبيا تفسر اهتماماتنا بالثروة التراثية، التساؤلات التى لا بد أن تفرض نفسها على القارئ ونحن فى خاتمة هذه الصفحات كثيرة لا حصر لها. فالدراسة العلمية للظاهرة الاجتماعية؛ أى لظاهرة التواجد البشرى من حيث علاقة الفرد بالبيئة التى يعيش فى داخلها ويتفاعل بمتغيراتها فى سعى دائب من جانب ذلك الفرد للتأثير فى تلك البيئة، لا تزال رغم كل ما يقال عن تقدم منهجى ومكتسبات فكرية، يحيط بها الغموض من أكثر من جانب واحد، ولعل أحد أسباب ذلك الغموض هو نسبية الظواهر الاجتماعية إزاء الاتجاه العام للتحليل، أيضا السياسى تحت تأثير ما يوصف بـ «أنه المدرسة الأمريكية من إطلاقية النتائج»، يتم التصور وفرض المدركات الواحدة على جميع التطبيقات بلا استثناء، وهكذا تصير كليات الوجود السياسى كما فعلها التراث الأوروبى بصفة عامة، وكما فهمها المنطق الأمريكى بصفة خاصة رداء جامدا يفرض على الحقيقة أن تشكل به، فلنتصور - على سبيل المثال - كيف نجعل وحدة الوجود الإنسانى السلوك الجنسى فى مجتمع كالمجتمع الهندى؟ أو أن نفسر الحركة السياسية من منطلق المؤلف التبادلية فى تاريخ خبرة كالنموذج الإسلامى حتى على الأقل بداية العصر العباسى الأول، أو أن نبرر التقدم الإنسانى من منطلق النظرة الديمقراطية بالمعنى الشكلى التقليدى والمتداول فى نموذج كالمجتمع الفرعونى؟[٣٨]

عملية إحياء التراث السياسى الإسلامى وتجديده (مراجعات نقدية)

تخرج علينا من بين آونة وأخرى بعض المؤلفات التى يزعم أصحابها بأنها تجديد فى الفكر السياسى الإسلامى، وبرغم أن هذه الدراسة لا تعنيها عملية التجديد فى ذاتها؛ لأننا نؤمن بأن التجديد لا بد أن تسبقه - وكما ذكرنا ذلك بإيجاز فى ملاحظات عديدة - عمليتان مختلفتان: عملية إحياء النصوص التراثية بكل ما تعنيه تلك المعالجة

من مقدمات سبق وأوضحناها، ثم عملية مقارنة الخبرة الإسلامية بالخبرات الأخرى سواء المتشابهة معها، أو المختلفة عنها بقصد اكتشاف الدلالات المختلفة الصالحة لأن تفسر وتؤكد وتفيد من استقراء الوقائع وتقييم المواقف، ومن ثم فهذه الدراسة لا تتعرض إلا فقط لما يرتبط بإحدى مقدمات عملية التجديد الفكرى للسياسة الإسلامية، برغم ذلك فإن إيضاح موقفنا من هذه الكتابات التى تخرج علينا من آن لآخر باسم «التجديد» وكيف أننا نستبعدها جميعها وبلا استثناء؛ حيث إنها ليست بدورها سوى تعبير عن جمود فكرى وتتضمن فى جوهرها مغالطات علمية جديرة بأن تكون موضع تعليق ولو موجزاً لارتباطه بما نتعرض له فى هذه الدراسة، المحاولات بهذا الخصوص كثيرة، وقد سبق وذكرنا فى موضع آخر بأن أكثر هذه التجديدات تأتى من العالم الإسلامى غير العربى. ولاحظنا أن ما يأتى من المستشرقين أو أولئك الذين ينتمون إلى مراكز بحوث الشرق الأوسط فى خارج العالم الإسلامى، لا يمثلون سوى نوع من التعبير عن بعض الانطباعات الذاتية والتأملات الفردية حيث القدرات لا تسمح بتعدى ذلك المستوى. بقى علماء الفكر السياسى الإسلامى وبصفة خاصة يعنينا منهم بعض من ينتمى إلى العالم الآسيوى، الواقع أن أغلب هؤلاء لا يفهمون أن عملية التجديد كإطار فكرى للتعامل مع الخبرة الإسلامية تفترض الانطلاق من مقدمات معينة. فلنطرح مرادنا بهذا الخصوص، ولنقف إزاء أحد النماذج الصارخة التى تكفى لتعميق الدلالة التى نريد أن نوضحها.

خمسة عناصر أساسية يجب أن نثيرها، وأن نتعامل معها بروية وحياد:

أولاً: أكثر هؤلاء العلماء يُخيّل إلينا أنهم لا يزالون يعيشون فى القرن الأول الهجرى، يتحدثون لغة، ويعكسون مفاهيم ومدركات، ويتشبعون بمقدمات لا صلة لها بالواقع الذى نعيشه.

كيف يمكن أن يكون هناك تجديد ومع ذلك فهناك انغلاق؟ وكيف نعيش ثورة فكرية وهى تنطلق من مبدإ واحد، وهو أنه لا خير مما قدم ولا سبيل إلى نظام آخر أكثر صلاحية من ذلك الذى عرفه المجتمع الإسلامى خلال القرن الأول الهجرى؟ إننا نتساءل: من الذى قال إن نظام الخلفاء الراشدين أو العصر الأموى هو النموذج المثالى الوحيد للتعبير عن مثالية القرآن؟ مما لا شك فيه أنه خير النماذج التى عرفتها الإنسانية

المسلمة حتى اليوم، ولكن هل هذا يعنى أنه لا سبيل أمام العقل المسلم لأن يكتشف غير ذلك؟ إن جعل الافتراض المسبق أنه لا يمكن أن يستطيع العقل البشرى أن يكشف خيرا مما كان هو فى ذاته عقبة ضد التجديد، ولماذا نذهب بعيدا: هل أولئك المجددون فى القرن الثانى الهجرى وكذلك فى القرن الثالث الهجرى وهم أقرب إلى فترة الخلفاء الراشدين والعصر الأموى يؤمنون بمثل هذا التصور؟ وهل أئمة الإسلام الذين ينتمون إلى القرن الثالث الهجرى بل وأكثرهم تقيدا، ومحافظة على شكلية النصوص وصلوا إلى مثل هذا التصور؟ من يريد أن يقتنع بعكس ذلك فليعد إلى «الشافعى» و«ابن حنبل»[٣٩].

ثانيًا: والواقع أن مرد هذا التقوقع إلى أن هؤلاء المجددين المعاصرين يعيشون فى مجتمعات متخلفة ويخاطبون منطقا متخلفا، ولذلك فإن الجماهير التى تقبل عليهم تظل على ارتباطها بذلك الذى يصفونه بأنه تجديد حتى يقدر لها أن تخرج من حالة التخلف ولو نسبيا، فإذا بها تنتهى إلى حالة من التمزق التى لا يمكن أن تقودها إلا إلى واحد من اثنين: إما التقوقع المعنوى، أو الهجرة الفكرية، وعندئذ يصير هذا الجمهور فريسة لينة فى أيدى الدخلاء والمخربين.

ولنذكر بهذا الخصوص ـ على سبيل المثال ـ موضوع تعدد الزوجات وما انتهى إليه فى القوانين التى صدرت أخيرا فى مصر باسم «حماية حقوق المرأة». على المجددين أن يفهموا أن العالم الإسلامى تجمعت فى وعائه خبرة عشرات القرون، وأن هذه الخبرة ليست مجرد حياة يومية وممارسة اجتماعية؛ إنها أيضا معاناة فكرية ويجب ليتحقق التجديد أن يتضمن ثورة حقيقية، والثورة لا تعنى الهدم ولا تفرض تحطيم علاقات الاتصال التاريخية، ولكنها إعادة بناء حيث تتفاعل قيم ثابتة بنماذج وإطار للممارسة هو تعبير عن الجسد فى تطوراته وتقلصاته الحقيقية.

ثالثًا: ولعل أخطر ما يواجه المجدد الفكرى للتراث السياسى الإسلامى، أنه ينسى أن العالم المعاصر بما فى ذلك العالم الإسلامى قد تدفقت فى شرايينه جميع الخبرات الإنسانية. المجتمع الإسلامى خلال القرن الأول الهجرى كان يعيش بمعزل عن العالم الخارجى، ولم يكن يملك اتصالا بذلك العالم بحكم الظروف المادية التى عاشتها الإنسانية خلال تلك الفترة إلا من خلال التعامل الفكرى، برغم ذلك فقد كان عالما منفتحا. وهنا تبدو لا منطقية ذلك التجديد الذى تعيشه الإنسانية المسلمة

المعاصرة. فالعالم الذى نعيشه وفى جميع أجزاء المعمورة وبغض النظر عن مستويات التقدم أو التخلف لم يعد فقط منفتحا، بل فرضت عليه التطورات العنيفة الاتصالية أن يعيش بشكل أو بآخر منطلقا واحدا للتطور الاجتماعى، وأسلوبا يكاد يكون واحدا فى مدركات الحياة اليومية. لم يقدر للإنسانية أن تعيش من حيث الواقع ولو فى نطاق ضيق منطقا واحدا للتعامل، وأسلوبا متجانسا لفهم المثالية السلوكية إلى اليوم، فكيف يستطيع التجديد أن ينطلق من مبدإ التقوقع، وأن ينسى أن الوعاء الفكرى والمدركات المعنوية والممارسات اليومية فى جميع أنحاء المعمورة أضحت تعكس - ولو فى قسط معين - جميع خبرات الإنسان منذ وجد حتى هذه اللحظة: الثورة الإيرانية التى لا نزال نعيش أحداثها، وقعت فى هذا الخطإ الذى قادها إلى اضطرابات عنيفة تجعل كل من يتعلق بالعودة إلى التراث الإسلامى يشفق عليها من الهزائم المحتملة، ويبرز ذلك واضحا فيما يتعلق بموضوع المرأة وما ارتبط بذلك بموضوع السفور أو الحجاب.

رابعًا: ولنذكر القارئ مرة أخرى أننا نقيم هذه المحاولات، ولا نسعى إلى بناء ذلك الإطار الذى يمكن أن يجيب عن استفهامات التجديد، فهذا ليس موضعه ولا تنوى هذه الدراسة أن تجعل من غاياتها تحقيق مثل ذلك الهدف؛ ولكن الأمر الذى لا بد أن نؤكد عليه ليستطيع القارئ أن يفهم كيف نعالج هذا النص؟ وكيف نستخلص منه الدلالات؟ هو ذلك الإقناع بخصوص موضع النصوص المقدسة من البناء النظامى للنموذج الإسلامى للممارسة السياسية. وسوف نعود فى موضع لاحق لتحليل نظرية الدولة ووظائفها، كما نستخلصها من الإطار الفكرى الذى نبع منه سلوك المالك، ولكننا مؤقتا نذكر القارئ بأن النصوص القرآنية لم تفهم وترسم وتخطط خصائص النظام السياسى، وتركت ذلك لاجتهاد الفرد وقدرات العقل البشرى ومسئولية الإرادة الجماعية فى أن تحقق المثالية الإسلامية. بعبارة أخرى القرآن ترك للمؤمن أن يقيم دولته، وللعلماء أن يستخلصوا ذلك النموذج المثالى للممارسة السياسية، ولكن بشرط أن تحترم تلك الدولة القيم الإسلامية، وهى قيم فى مجموعها - وبغض النظر عن تفاصيلها - تدور حول مبادئ ثلاثة: كرامة الإنسان، إنسانية الوجود السياسى، عالمية الدعوة الإسلامية. كل من هذه العناصر يمثل دعامة أساسية: **العنصر الأول**: يعنى مجموعة من الحقوق للمواطن المسلم فى مواجهة السلطة الحاكمة، **العنصر الثانى**:

يقودنا إلى الالتزامات التى تفرض وجودها على الحاكم والمحكوم فى آن واحد، **العنصر الثالث**: الذى يصير مرادفا لوظيفة الجهاد فى نطاق التعامل الخارجى، يقود إلى فرض مفهوم الخلافة فى نطاق التنظيم الداخلى وبناء الإطار الشرعى للعلاقة بين الحاكم والمحكوم. والخلاصة أن أحد أهداف الدولة هو بناء ذلك النظام الذى يحقق القيم الإسلامية. القيم حددها القرآن وفسّرتها الأحاديث النبوية، ولكن النظام هو إرادة الجماعة ومسئوليتها، وأى نظام يحقق تلك القيم هو صالح لأن يصير تعبيرا عن المثالية الإسلامية. وعندما نقول مسئولية الجماعة وإرادة الجماعة إنما نقصد بذلك أركانا ثلاثة: الحاكم، العلماء، الرعية، كل منهم مسئول بقسط أو بآخر فى تحقيق هذا الهدف الأول الذى يصير بدوره إحدى وظائف الدولة فى التصور الإسلامى.

خامسًا: العنصر الخامس الذى نؤكد عليه برغم أنه لا بد أن يثير الكثير من المناقشات، هو أننا نعتقد أن النظام الإسلامى فى نموذجه العربى خرج عن مجموعة القواعد السابق ذكرها نسبيا مع خلافة عثمان، وشاءت الأحداث المتلاحقة إلا أن تفرض على الخليفة على بن أبى طالب أن يواجه إطارا للتعامل، لم يكن يملك معه ذلك النوع من الحنكة القيادية التى كان يمكن أن تسمح له بتخطى ذلك الإعصار الذى أصاب المجتمع الإسلامى، وجاء معاوية فافترس جميع التقاليد، ومنذ ذلك التاريخ أصاب المجتمع الإسلامى تطوره المعروف الذى به خرجت الدولة مع خلاف فى مستويات ذلك الاضطراب عن المفاهيم الإسلامية الحقيقية، والمؤرخ المحايد لا يستطيع إلا أن يعترف بأنه فى هذا الشطر فإن الخوارج والشيعة والمعتزلة كانوا على قسط معين من وضوح الرؤية.

والخلاصة أن العالم المعاصر ليس هو العالم الذى ارتبط بالنموذج الإسلامى فى عصوره الأولى: هناك أربعة عشر قرنا من التطور، هناك وعاء جماعى تلقى خبرة شعوب أخرى بما لها وما عليها، هناك إطار فكرى تجرد واستقل عن التعامل القومى والذات القومية، جميعها عناصر يجب أن تدخل فى الحسبان، ونحن بصدد التجديد الفكرى للتراث السياسى الإسلامى؛ ولكن أين القدرة الخلاقة الصالحة لأن تواجه مثل هذه المهمة؟

ولنقدم نموذجا يؤكد هذه الملاحظة : كل ما كتب عن التجديد فى الفكر السياسى الإسلامى ينتهى فى الواقع إلى أن يكون سردا للبديهيات فإذا به تعبير عن سذاجة حقيقية ، أو أن يكون سردا للتاريخ فإذا به عبادة وجمود يقودنا إلى نموذج ، مهما وصف فهو خبرة ماضية ، «أبو الأعلى المودودى» أحد أنصع من تعامل مع هذه النواحى يقدم لنا نموذجا جديرا بالتساؤل فى مؤلفه عن نظرية الإسلام السياسية ينتهى بأن يلخص الخصائص الأولية للدولة الإسلامية فى العناصر الثلاثة التالية : ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب نصيب من الحاكمية ؛ لأن الحاكم الحقيقى هو الله **أولاً** ، ثم **ثانيًا** ليس لأحد له دون الله شىء من أمر التشريع ، ثم **ثالثًا** يؤكد بأن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون الذى جاء به الرسول ﷺ .

هذه هى خلاصة مؤلفه ، فما الذى يعنيه ذلك؟ هل هو بهذا أجاب أو قدّم نموذجا للتعامل السياسى؟ إن هذا القول قد يصلح لمخاطبة رجل الشارع ، ولكن هل هذا يكفى لرجل الدولة الذى يريد أن يتلقف الإطار الفكرى ليجعل منه واقعًا حيّا؟ قد يقال بأن المؤلف المذكور هو نوع من الكتابات الشعبية ، ولكننا لو اطلعنا على كتابه الأشهر بعنوان «الخلافة والملك» لما اختلفت النتيجة . فهو - على سبيل المثال - تحت عنوان «مبادئ السياسة الخارجية» يذكِّرنا بأن هذه المبادئ تتمركز حول احترام المعاهدات ومقابلة الحسنى بالحسنى ، فهل هذا إطار لبناء السياسة الخارجية؟ ثم يحدثنا عقب ذلك عن خصائص الدولة الإسلامية ، فيسرد لنا تسع خصائص تجمعها حقيقة أساسية : أن الروح الحقيقية للدولة الإسلامية هى اتباع الأخلاق لا اتباع السياسة . هل هذا هو التجديد بمعنى بناء الإطار النظامى الذى يتضمن إجابة عن الواقع الذى نعيشه من منطلق القيم التى نحن أول من يؤمن بها؟

مما لا شك فيه أن علماء كالمودودى وكأحمد أمين وغيرهما يمثلون برغم ذلك ، الرعيل الأول فى عملية إحياء التراث . ويكفى أن «المودودى» بقدراته الذاتية ، وبرغم أنه لا ينتمى إلى التراث العربى فى معناه الضيق ، عاش هذه الخبرة عن اقتناع وإيمان ، إنه يمثل مرحلة لها ما لها ، وعليها ما عليها ، ولكنها دائما مرحلة «الآباء الأوائل» . كذلك نستطيع بهذا الخصوص أن نضيف جهود أحمد أمين ، بل وكذلك بعض المفكرين الذين ينتمون إلى شمالى إفريقيا ؛ على أننا بهذا الخصوص علينا أن نتذكر أن هناك فارقًا

أساسيّا بين المودودى والآخرين. فالمودودى يتميز بأنه هاجم التنظير السياسى من جانب، ومن منطلق مفهوم إحياء التراث من جانب آخر، هو يتعايش مباشرة مع النصوص، ويعيد إخراجها فى ثوب جديد فى محاولة تأصيل كيف فهم المسلمون الوجود السياسى؟ الواقع أن تحليل الحضارات السياسية أو فهمها له مسالك ثلاثة: **الأول**: كيف فهم أهل تلك الحضارة ذلك الوجود السياسى؟ **والثانى**: كيف فهم الآخرون ذلك الوجود السياسى؟ **والثالث**: كيف نفهم نحن ذلك الوجود السياسى؟ فعندما نحاول أن نتعايش مع النصوص الإسلامية لاكتشاف كيف فهم أهل المجتمع العربى خلال العصر العباسى الأول ـ على سبيل المثال ـ حقيقة العلاقة السياسية فى نطاق النموذج الأول للتحليل، فإذا انتقلنا للتساؤل عن كيف فهم ـ على سبيل المثال ـ رجال الحروب الصليبية وقساوسة الكنيسة الكاثوليكية الوجود الإسلامى خلال العصور الوسطى نكون فى نطاق آخر، تعود الفقه العلمى المعاصر على تسميته بـ «الصورة القومية ـ national image» ، النموذج الأول هو تحليل لـ «الصورة الذاتية ـ self-image» على عكس النموذج الثانى، أما النموذج الثالث فهو ينقلنا إلى الواقع المعاصر ونحن نحاول فهم تراثنا التاريخى. «المودودى» ينتمى إلى الدائرة الأولى، أما «أحمد أمين» فهو ينقلنا إلى الدائرة الثالثة كذلك المفكرون الجزائريون وأبناء شمالى إفريقيا، من هنا أهمية كتابات المودودى وأمثاله التى هى أقرب الكتابات إلى طبيعة هذه الدراسة. أيضا فى تحليلنا لنص ابن أبى الربيع إنما نسعى لاكتشاف كيف فهم المسلمون السياسة خلال النصف الأول من القرن الهجرى الثالث. هذه النماذج الثلاثة تعبر عن أهداف مختلفة فى التحليل؛ حيث عملية إحياء التراث تصير المحور الأساسى للنموذج الأول، ولكنها محدودة الأهمية فى كلا النموذجين الثانى والثالث، ما فعله أحمد أمين والذى يجعل منه حلقة وصل بين «المودودى» والفكر الجزائرى هو أنه عايش التراث الإسلامى، ولكن ليخلق تصوره الذاتى. «المودودى» عايش التراث ليقدم لنا ذلك التصور الأصيل الذى ساد تلك المجتمعات؛ وبرغم أننا نعتقد أن «المودودى» لم يستطع أن يصل إلى تلك القمة التى كان قادرا على أن يصل إليها، فإنه يمثل مرحلة هى وحدها التى هيأت لنا ما نحن اليوم قادرون عليه، لا فقط من حيث البحث عن الذات بثقة، بل ومن حيث تحدى الفكر الغربى وإثبات أن أصوله الأساسية إنما تستمد مصادرها الحقيقية من التراث الإسلامى(٤٠).

الخبرة اليهودية فى إحياء التراث

كثيرا ما يتساءل بعض المحللين المعاصرين عن سبب التعصب الواقع من جانب القيادات الصهيونية والإسرائيلية، بل ويصل الأمر بالبعض منهم إلى الحديث عن مفارقات ومفاجآت كما حدث فى عام ١٩٦٧م عقب حرب يونيو، وكما حدث بعد ذلك بعشرة أعوام بصدد ما عُرف باسم «المبادرة المصرية للسلام». إن جميع هذه التساؤلات ليس مردها إلا إلى نوع من السذاجة؛ نتيجة لعدم فهم حقيقة الإطار التاريخى الذى سيطر ويسيطر على كل ما له صلة بالحركة الصهيونية. يقابل هذه الناحية أى موضع التراث التاريخى من حركة الصهيونية، الحاجة إلى دراسة متشعبة الأجزاء على حدة. إن الدعوة الصهيونية فى ذاتها ليست إلا عملية إحياء للتراث اليهودى. فلنقتصر على أن نحدد بعض الأبعاد التى يجب على كل من يتعامل مع إحياء التراث الفكرى السياسى الإسلامى أن يكون على وعى بها ولو فى عناصرها العامة:

أولاً: أول ما يجب أن نذكر به القارئ أن الحركة الصهيونية لم تؤرخ حتى الآن بما يعكس وجهة النظر العربية، تاريخ الوجود اليهودى وتحليل الوثائق والمصادر من خلال منظار التراث الإسلامى لم يقدر له بعد الوجود، لا يزال العالم العربى يبحث عن ذلك المؤرخ، فكل كتاباتنا بهذا الخصوص تدور فى جزئيات وسطحيات دون أى محاولة جادة، لا فقط فى عملية استخدام كتابة التاريخ بوصفها أداة من أدوات الدعوة العقيدية، بل وحتى لتسجيل الوقائع من منطلق تراثنا القومى، المؤرخون المحايدون أيضا الأوروبيون منهم لمسوا ذلك بشكل واضح حتى إن العَالم الإنجليزى المشهور «بوبير» عندما قدّم لكتاب «كوهن» عن إسرائيل والعالم العَربى لم يتردد فى أن يتساءل: «إلى متى لن يقدّر لنا أن نستمع إلى قصة التاريخ تُروى بلسان أحد العرب؟» ثم يُضيف فى عبارات تقطر مرارة: «فلنترك أنفسنا نأمل أنه قد يحدث فى يوم من الأيام أن مثل ذلك الكاتب العربى قد يأخذ على عاتقه هذه المهمة، ويحقق ذلك الذى لم نجده حتى الآن!»، على العكس من ذلك فإن جميع جهود العقل اليهودى ابتداء من أوائل القرن التاسع عشر، وتحت تأثير المنهاجية التى سبقته إليها التقاليد الألمانية بقيادة «مومسين» وزملائه، راح يعيد كتابة التاريخ دون أن يقف عند مجرد تسجيل الوقائع من

وجهة نظره، بل وصل به الأمر إلى القيام بعملية تشويه منظمة للتاريخ العربى، ولم تقتصر حركة التأليف اليهودى على الدفاع من جانب، والتشويه من جانب آخر، بل اتجهت فى بُعد ثالث وهو ما أسماه الكاتب الإنجليزى «جوخ»: اليهود والكنيسة الكاثوليكية فى محاولة خلق عملية ربط وتتابع بين الحضارة اليهودية والحضارة المسيحية. والواقع أن تاريخ التقاليد اليهودية استغلت بهذا المعنى لتحقيق أهداف عديدة، وبصفة خاصة هدفان أساسيان: من جانب تأصيل عملية البناء الحضارية لمجموعة التقاليد اليهودية بقصد الوصول إلى بناء إطار متكامل لما يمكن أن يُسمى «نظام القيم اليهودية». يصل هذا الاتجاه إلى القمة مع «كابلان» فى مؤلفه المشهور «اليهودية كحضارة»، ثم من جانب آخر تطبيق المناهج النقدية فى تحليل الوثائق اليهودية المقدسة بقصد إعادة تسجيل التاريخ اليهودى، وأيضا هذا الاتجاه يصل إلى قمته مع مؤلف «دوبنوف» عن تاريخ اليهود الذى استغرق عشرة مجلدات. اتجاهان برغم استقلال كل منهما عن الآخر، فإن كليهما يساند عملية إحياء الذات القومية، الذى يجب أن نلاحظه منذ الآن هو أن هذه الحركة لا تعود إلى الماضى القريب. وليست امتداداً ونتيجة للصهيونية السياسية. إنها هى التى قدمت للصهيونية السياسية، وسوف نرى كيف أنها محور ما يُسمى بـ «الصهيونية الثقافية». المؤرخ السابق ذكره «جوخ» وجد هذا الاتجاه جديراً بأن يؤرخ له فصل كامل بعنوان «التاريخ والمؤرخون فى القرن التاسع عشر»، والذى صدرت أول طبعة له قبل الحرب العالمية الأولى. والواقع أن النظرة إلى عملية التاريخ السياسى على أنها إحدى أدوات الصراع العقائدى ليست جديدة برغم أنها خضعت لتطورات متعاقبة معبرة فى هذا عن طبيعة التطور الذى أصاب المنهاجية التاريخية. القرن التاسع عشر نفسه لا يعكس خصائص واحدة بحيث يمكن القول بأن إنتاج النصف الأول لا يعبر عن المفاهيم نفسها التى قدر لها أن تتبلور خلال النصف الثانى. ففى الفترة اللاحقة مباشرة للثورة الفرنسية كان التاريخ هو سعى لإثبات الذات القومية؛ فإذا به ينتهى بأن يصير فى نهاية القرن وقد تبلور حول مفهوم الصراع الطبقى إثباتا أو رفضا. برغم ذلك فالالتجاء إلى التاريخ بوصفه أداة من أدوات الدعاية الثقافية ليس بالجديد؛ بل ويعود إلى تقاليد التراث الرومانى. ويكفى أن نتذكر بهذا الخصوص أسماء عمالقة التاريخ فى الحضارة الرومانية، وقد جعلوا من هذه الأداة وسيلة المفكر للتعظيم أو للتضخيم فى وقائع معينة، أو فى نماذج حكومية معينة.

«تيتليف» يمجد العصر الجمهوري من خلال تاريخه المكون من أربعين مجلدا، و«تاسيت» يؤله قيصر، ويأتي «بلوتارك» ويقدم لنا في «عظماء الرجال» أسطورة القيادة السياسية.

ثانيًا: التاريخ لا يمكن أن يكتب دون حب أو كراهية: قاعدة عامة قدمنا بها هذه الدراسة تعلّمناها من «مومسن» ومن المدرسة الألمانية التاريخية. ما معنى ذلك؟ إن التاريخ لم يعد مجرد سرد للوقائع، وإذا كان ليس من حق المؤلف أن يشوه الحقائق، أو يساند الادعاءات والكذب إلا أن من حق المؤلف أيضا أن يخضع في تقديم الوقائع ومتابعة الأحداث لتلك الفلسفة العامة التي ينبع منها تصوره، والتي يمكن أن توصف بأنها المبدأ المطلق في التفسير؛ بحيث يجب أن نسلم بأن هذه الفلسفة تصير بدورها الإطار الفكري الحقيقي الذي يربط الحقائق، والذي قد يفرض على المؤرخ عملية الاختيار ذاتها، أو على الأقل وزن الواقعة في الإطار العام للحركة والتعامل. وما هو جوهر عملية التاريخ إن لم يكن رفض أو قبول الواقعة والنظرة إلى واقعة على أنها قمة الحركة أو على العكس حدث جانبي لا وزن له؟ وهكذا يصير التاريخ منطلقا غير مباشر لتضخيم الأحاسيس والمشاعر، ليس فقط من جانب المؤلف، بل ومن جانب المستقبل الذي لا بد أن يخضع في تراكمات لاشعورية لنتائج تلك العملية. وتتجلى خطورة ذلك عندما نتذكر أن التاريخ لا يتجه أساسا إلا إلى الشباب، حيث تصير عملية التشكيل العاطفية للإطار العام للقيم أكثر سهولة وأكثر فعالية.

من منطلق هذه المنهاجية انطلقت الكتابات التاريخية اليهودية خلال القرن التاسع عشر، وقد غلّفت نفسها بالعملية الوضعية لتحقيق أهداف كثيرة تدور جميعها حول المساندة للتكامل القومي وللإيمان بالذات القومية. وقد تجلى ذلك في النواحي التالية:

١ - خلق نوع من التقارب إن لم يكن الوحدة في التطورات التاريخية المرتبطة بالماضي القريب والبعيد والخاصة بالوجود اليهودي، بحيث تترسب في المفاهيم العامة فكرة الاستمرارية، وبحيث يبدو التاريخ اليهودي، فإذا بنا إزاء سلسلة متعاقبة من الوقائع تربطها جميعها رابطة فكرية واحدة أو إطار فلسفي واحد.

٢ - هي تتابع في هذا مفهوما معينا أساسه تدعيم نوع من أنواع العناق الحضاري من خلال عملية صهر لأبعاد التعامل البشري، بحيث تقدم للمستقبل إطارا واحدا مشتركا

يدور حول مفهوم عام للوجود الإنسانى. إن المجتمع اليهودى لم يكن بمعزل عن الإنسانية، والتراث اليهودى لم ينفصل عن العالم الذى يحيط به؛ لأنه جزء تضافر مع الكل لخلق التقدم الذى هو علامة النبوغ البشرى.

٣ ـ على أن عملية التاريخ اليهودى فى الوقت نفسه الذى تربط فيه التقاليد اليهودية بالتاريخ الإنسانى تسعى ثابتة لتقديم التراث اليهودى على أنه تراث متميز مستقل، صهر للمراحل، تدعيم للعلاقات الارتباطية، ولكن فى الوقت نفسه إصرار على الاستقلال والتميز.

٤ ـ وهى تصل إلى القمة عندما تعكس فى المتابعة التاريخية طبيعة التعامل النفسى وإستراتيچيته وفنه، فخلال المرحلة السابقة على إنشاء إسرائيل حيث كانت الوظيفة الدعائية هى ترسيب علاقة الترابط بين المجتمع اليهودى والمجتمع الإسلامى، إذا بالتاريخ اليهودى للمنطقة العربية هو وحده الأصل حيث الوحدة فى المفاهيم تُغلّف عملية متابعة الأحداث والتشابه الحضارى هو الحقيقة الثابتة. من يقرأ كتاب «تورى» «الأصول اليهودية للإسلام» يُخيّل إليه أن القرآن ذاته إن هو إلا تعبير عربى عن التعاليم اليهودية، وصياغة لمفاهيم وتصورات الديانة اليهودية بلغة المجتمع الإسلامى؛ ولكن عقب ذلك وعندما أضحت السياسة الإسرائيلية تنطلق من مبدإ الالتحام ومساندة الحضارة الغربية، إذا بالعالم العربى قد أضحى نوعا من الهرطقة، وإذا بالترابط والاستمرارية لا بين المجتمع اليهودى والمجتمع العربى، وإنما بين ذلك المجتمع والمجتمعات الكاثوليكية. تبرئة اليهود من دم المسيح سبقتها حركة تاريخ ضخمة لتلك الفترة. «فيجلين» يجعل الفكر اليهودى مصدرا لتجميع أنواع النبوغ الفلسفى الأوروبى ابتداء من «أفلاطون». «فيربو» وهو يؤرخ تاريخ الفكر السياسى فى سبعة مجلدات يخصص جزءا مستقلا للفكر اليهودى، ولا يرى الفكر الإسلامى جديرا بأن يتوقف إزاءه ولو فى صفحة واحدة، والسؤال الذى يفرض نفسه علينا: ماذا فعل الفكر العربى إزاء هذه الحركة الثقافية والدعائية فى آن واحد، والتى غلّفت اليهودية السياسية منذ منتصف القرن الماضى، والتى مضى عليها أكثر من قرن وربع، وهى تنفث سمومها فى العقل الأوروبى، وقد أحاطت مفاهيمها بغطاء كثيف من وضعية المنهاجية التاريخية؟ إن صيحة «بوبير» لا تعكس فقط القلق الذى يعانيه الفكر الأوروبى المحايد، وإنما تعبر أيضًا عن حقيقة التخلف الذى قادنا إليه عدم الاهتمام بالتراث الإسلامى.

ثالثًا : التاريخ أيضا من حيث حقيقته، وكما علّمتنا المدرسة الحديثة فى التحليل هو انعكاس لمشكلة الحاضر بلغة الماضى، ولذلك ـ وكما سبق وكررنا ـ التاريخ يكتب وسوف يكتب من جديد ودون انقطاع. إن التاريخ هو السياسة الماضية بلغة الحاضر وهو مشكلة الحاضر بمنطق الماضى، وهكذا الالتقاء بين الماضى والحاضر تصير أداته المنهاجية التاريخية، ويصير بهذا الشكل منطلقًا خطيراً من منطلقات الدعوة والدعاية فى آن واحد. الدعوة عندما تتجه إلى الذات القومية لتأكيد الإيمان، وتعميق الارتباط، وبسط أبعاد الحركة المقبلة، والدعاية عندما تنطلق عملية التاريخ فى مواجهة خصم أو لحساب شخص معين. هذه المفاهيم ليست جديدة فى التراث الإنسانى، ولكنها أضحت متقبلة وثابتة فى التقاليد المعاصرة. يعلن خير من أرّخ لفلسفة عصر النور العالم الألمانى «فيدريك ماتيك» بأن الأصول المباشرة لهذه الطفرة فى الوظيفة الدعائية للتحليل التاريخى بهذا المعنى إنما تعود إلى القرن التاسع عشر. قد تبدو بعض المبالغات فى هذا التصور. ألم نذكر بأن «تاسيت» قام بنوع من الدعاية لقيصر؟ وكيف ننسى «ابن خلدون» فى كتابه الأشهر عن تاريخ البربر وبصفة خاصة فى مقدمته وهو يشوه فى تاريخ العرب أو على الأقل من الطابع القومى للبداوة؟ برغم ذلك فالأمر الذى لا شك فيه أن الفلسفة القومية والمنطق السياسى القومى كان لا بد أن ينتهى بالتفاعل مع المنهاجية التاريخية لتأصيل جديد لوظيفة التحليل التاريخى. هذه هى الحقيقة، هى وحدها التى تسمح بفهم السياسة الإسرائيلية المعاصرة.

رابعًا : وهذا يقودنا إلى محاولة تلخيص موضع التراث التاريخى من الحركة الصهيونية فى أبعاده الإيجابية والسلبية، فى دلالاته المرتبطة بالتراث اليهودى والتراث الإسلامى على حد سواء.

١ ـ الاستناد إلى أسطورة تاريخية فى الادعاء بالحق فى الأرض: محور الدعوة الصهيونية.

٢ ـ جعل الخبرة التاريخية بمعنى العذاب الذى تحمّله المجتمع اليهودى، والقدرة على الثبات والتماسك برغم جميع المآسى أصلا معنويا للحق فى القيادة: الوظيفة الحضارية.

٣ ـ بناء منطق ثقافى يسمح بتدعيم التكامل الذاتى والوعى بالضمير التاريخى: منطق الدعوة بما تعنيه من انتماء وولاء.

٤ ـ بناء منطق دعائى يسمح من جانب بخلق المساندة من خلال تدعيم وحدة الأصول الحضارية والدين العام على العالم الكاثوليكى، وارتباط المصير مع النموذج الغربى، ومن جانب آخر بتحطيم الخصم العربى سواء بتشويه طابعه العربى أو بإعادة كتابة التاريخ العربى من هذا المنطلق: «التسميم السياسى».

٥ ـ بناء منطق الحركة، وبصفة خاصة فى التعامل مع العالم العربى: العودة إلى النماذج التاريخية، والتساؤل بصفة خاصة عن أسباب فشل الحركة الصليبية، وكيف يمكن تجنب ذلك الفشل بالنسبة للدولة العبرية؟ يمثل أحد المحاور الحقيقية التى من منطلقها نستطيع أن نفهم حقيقة المواقف الإسرائيلية، حيث تتفق جميع الأحزاب على تصور واحد وإن اختلفت فى بعض جزئياته.

الصعوبات العلمية والعملية وعملية إحياء التراث

قبل أن ننطلق، ولو بتقديم خلاصة لمختلف هذه الاستفهامات النظرية فى محاولة موجزة لربط المفاهيم الفكرية بالإطار المعاصر للتنظير السياسى، علينا أن نكون على وعى حقيقى بطبيعة الصعاب التى لا بد أن نواجهها خلال هذه الدراسة. لقد كثر الحديث عن اختفاء الأدوات العلمية الصالحة لتمكين الباحث من الوصول إلى كنوز الفكر الإسلامى بسهولة ودقة، وكثر الحديث عن صعوبة إدراك المفاهيم السياسية الإسلامية فى معناها الحقيقى، ولكن الواقع أن جميع هذه الصعوبات تمثل عقبات نسبية من الممكن التغلب عليها بشكل أو آخر. وقد أشرنا لهذه الصعوبات حين تحدثنا عن الأبعاد المنهاجية، ولكن لا بأس من ذكرها مرة أخرى على سبيل الإجمال لمقتضيات استكمال الرؤية.

إن العائق الحقيقى الذى يقف أمام أى محاولة جادة لفهم التراث السياسى الإسلامى ينبع من متغيرات أخرى لا بد أن نطرحها؛ لأنها تفسر فى نهاية الأمر المنهاجية التى سوف نتبعها فى تحليل هذا النص الذى نعيد بعثه من جديد.

أولاً : التمزق الذى لا بد أن يعانى منه الباحث السياسى بين التحيز من جانب، والعاطفية من جانب آخر إزاء التراث الإسلامى . لفهم حقيقة هذا التمزق علينا أن نتذكر كيف أن علماء السياسة أيضا فى تقاليدنا العربية اكتسبوا مفاهيمهم ومدركاتهم ولغتهم من تقاليد العالم الغربى، نظرة العالم الغربى تسيطر عليها جعبة من التحيز ضد كل ما هو له صلة بالتراث السياسى الإسلامى(٤١) . هذا التحيز وبغض النظر عن مسبباته لا بد أن يخلق حالة عدائية ولو لاشعورية إزاء التقاليد الإسلامية، دعم من ذلك الخبرة التى نعاصرها تارة باسم «التقدمية»، وتارة أخرى باسم «التمسك بالتقاليد»؛ فالتقدم لا يعنى فى حقيقة الأمر إلا تحطيم الحواجز النظامية بين حاضرنا وماضينا، والتعصب للتقاليد لا بد أن يقودنا إلى تحطيم العلاقات الفكرية الممكنة والقابلة للتعميق بين علم السياسة بمعناه الحقيقى والتراث الإسلامى(٤٢) . جعبة من التحيز تقابلها جعبة أخرى من العاطفية : طابعنا القومى وارتباطنا الدينى إزاء ذلك المتغير السابق يفرض علينا أن نواجه المناقشة النقدية لذلك التراث الإسلامى بكثير من الحذر الذى قد يصل إلى حد المبالغة، فإذا بالأحاسيس العاطفية تسيطر على مفاهيمنا الفكرية لتقودنا إلى الهرب بشكل أو بآخر من تلك المواجهة، وهكذا جعبة من التحيز تقابلها جعبة من العاطفية لا بد أن يؤدى إلى خلق حالة من التمزق، ما كان يمكن أن يعانى منها سوى التراث السياسى الإسلامى(٤٣) .

ثانيًا : يأتى فيكمل هذا المتغير النفسى متغير آخر زمنى وهو انقطاع علاقة الاستمرارية الفكرية بين التراث الإسلامى فى معناه الضيق والواقع الفكرى للتحليل السياسى فى دلالته القومية . فالتراث السياسى الإسلامى يعود إجمالا إلى العصرين الأموى والعباسى، وما أعقب الأسماء الخمسة الكبرى : «الفارابى»، و«ابن سينا»، «الغزالى»، و«ابن رشد»، و«ابن خلدون»، لا يعدو أن يكون فقاعات جانبية لا تعكس لا الاستمرارية ولا الأصالة الفكرية . هذا الانقطاع يصير عقبة لا يمكن تخطيها بخصوص الفكر السياسى، إن الفكر السياسى هو دائما علاقة تفاعل بين تأمل وواقع، وإذا كان التأمل يعكس النبوغ الفردى والحساسية الذاتية؛ فإن الواقع ترجمة للمعاناة اليومية من خلال الممارسة، سواء كان احتراما للنظام القائم، أو صراعا مع ذلك النظام . الاستمرارية بهذا المعنى تفترض التتابع المستمر والمعاناة المنتظمة فى علاقة ثابتة بين الفكر والحركة(٤٤) . هذه الاستمرارية تؤدى إلى نتائج ثلاثة : تجديد للمفاهيم،

وتقييم للأوضاع، وتطوير للنظم. فى تاريخ الحضارة الإسلامية نستطيع ودون مبالغة أن نحدد بنهاية العصر العباسى الأول نوعا من الجمود الذى يكاد يقيم جدارا بين ما سبقه وما لحقه بحيث يمكن القول بأن المحلل السياسى يجد نفسه أمام عالم لا ينتمى إليه فكريّا برغم انتمائه إليه حضاريّا.

هذه هى الصعوبات الحقيقية التى تفرض علينا فى معالجتنا للنصوص الإسلامية أن نبدأ بمحاولة جادة لتحديث تلك النصوص، أى نقل مفاهيمها إلى لغة العصر وإعادة صياغتها بحيث تستطيع أن تخاطب العالم الذى نعيشه. المؤلف الذى نقدم له فى هذه الدراسة نموذجا واضحا لما نستطيع أن نساهم به فى هذا النطاق: إنه إحياء لتقاليد المدرسة السلوكية من منطلق الخبرة الإسلامية. على أن هذا لا يمنع أن نتذكر أن عملية إحياء التراث هى نوع من التأريخ، أو بعبارة أخرى هى نوع من الالتقاء بين الماضى والحاضر. إنه ليس فقط تسجيلاً للماضى بلغة العصر، بل هو أيضا تفسير للحاضر من منطلق مفاهيم الماضى، وهكذا لن نحاول فقط أن نعيد صياغة الفكر القديم بلغة العصر، بل سوف نحاول أيضا أن نقيم العصر على ضوء المفاهيم التاريخية التى تحتويها تلك النصوص(٤٥).

هدفان كل منهما يكمل الآخر فى محاولة جادة لفهم حقيقة طابعنا القومى، والأبعاد الفكرية للعلاقة بين تراثنا السياسى وواقعنا المعاصر.

أما فيما يتعلق بالصعوبات العملية

فيمكن إجمالها فى تاريخ التعامل الأوروبى الإسلامى وتراث الكراهية:

على أننا قبل أن نتطرق إلى التفاصيل فلا بد من بعض ملاحظات أولية: أولى هذه الملاحظات تدور حول العداوة والخوف من الإسلام، لم يعد موضع شك أن هذه الرهبة التى ترسبت فى ذهن القيادات الأوروبية تعود إلى بداية العصور الوسطى. فلنتذكر موجة الفيضان التى أغرقت العالم خلال القرنين السابع والثامن الميلادى. الحقيقة التى لم يبرزها المؤرخون المسلمون بإضاءة كافية، أن القيادات العربية لم تفكر حقيقة فى غزو العالم الكاثوليكى، عمليات الفتح المعروفة فى صقلية وجنوبى إيطاليا

وفى فرنسا ومنطقة الباسك لم تكن إلا محاولات فردية، ولم تنبع من سياسة متكاملة للدولة. لقد كانت الدولة العباسية بل والأموية تَعُدّ نفسها دولة آسيوية أكثر منها أوروبية. وعندما خلفت على عرش الإسلام الدنيوى الدولة العثمانية وفهمت الخطأ الذى وقعت فيه القيادة العربية، كانت فرصة استئصال الحضارة الأوروبية قد ولت إلى الأبد، فهى لم تعد وليدة فى المهد متخلفة غير متكافئة مع مقتضيات العصر، لقد تفوقت وتقدمت ووقفت على أقدامها، حكام القسطنطينية اعتقدوا بضرورة الوصول إلى أراضى الأندلس عبر سهول وسط أوروپا، ولكنهم ارتدوا عند ڤيينا لتنطوى صفحة كاملة. ولكن الخوف والرعب ظلا متغلغلين فى النفوس، مترسبين فى الوعى واللاشعور، وهو أمر اليوم يعود ويطفو على السطح بقوة وعنف غير معتاد.

يرتبط بهذا الخوف عملية تشويه الحقيقة الإسلامية، وبرغم أن هذا التشويه يبدأ بصورة واضحة وصريحة مع الدولة القومية الأوروپية، وبصفة خاصة مع القرن الثامن عشر إلا أنه بدوره يعود إلى عدة قرون سابقة، الحضارة الأوروپية استندت دائما إلى كبرياء شكلية، وهى فى هذا وريثة الحضارة الرومانية: حضارة القوة والغطرسة، عقدة الإسقاط تأبى إلا إضفاء عيوب الذات على الغير.

وهكذا كان تاريخ الحضارة الغربية فى لقائها مع الحضارة الإسلامية، ويكفى أن نتذكر وصف العالم العربى والحضارة الإسلامية بأنها تنبع من مفهوم التحلل الأخلاقى والشهوة الجنسية، ويكفى عودة ولو جزئية لتاريخ الأخلاقيات الأوروپية؛ لنجد أن ذلك الذى تتحدث عنه التقاليد الأوروپية نفسها عن العالم العربى ليس إلا قطرة فى بحر. إن الأوروپى هو الذى يعيش فى عقدة الجنس فكريًا وسلوكيًا وحضاريًا. التشويه فى الحقيقة الإسلامية نبع فى الواقع من متغيرات نفسية كثيرة؛ أولها ما وصفناه بعقدة الإسقاط الحضارى، ومن جانب آخر تدعيم عملية التسميم السياسى بقصد خلق القناعة بعدم الأصالة الحضارية، وعدم الثقة فى الذات القومية. التسميم السياسى بقصد خلق الاقتناع بعدم صلاحية الإسلام بوصفه أساسا للحياة المدنية، حمل لواؤها أيضا ما أسماه الفقه التاريخى «حملة التحديث السياسى» فى الدول العربية بصفة خاصة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين؛ بل ولا نزال نجد حتى اليوم من يتحدث عن القومية العربية على أنها مناقضة وغير متجانسة مع المفهوم السياسى للإسلام، وهنا

تبرز البراعة الأوروپية عندما استطاعت أن تخلق من بين أبناء العالم الإسلامى من يدعو إلى التخلى عن تراثنا وحضارتنا. ولنتذكر «طه حسين» ـ على سبيل المثال ـ الذى استطاعت القوى الخارجية أن تدفع به فى الوعى الجماعى المصرى، فإذا به رمز لعصر وتعبير عن اقتناع وإدراك جماعى سائد، بل ولا نزال نعيش فى آثار تلك الفترة. أعداؤنا من الداخل، حقيقة لم يعد أى محلل يستطيع أن يشكك فى صحتها. وتأتى الحركات التبشيرية لتكمل هذا التطور، إنها لم تكن تتجه إلى المسلم؛ لأنها تعلم بصعوبة تجريد من آمن بالإسلام عن اقتناع، ولكنها كانت تجعل هدفها غير المسلم وبصفة خاصة بين الشعوب الملحدة فى إفريقيا وآسيا. تشويه الإسلام هو منطق عكسى لخلق الاقتناع بالكاثوليكية[٤٦].

الأبعاد المختلفة لعملية التجديد الفكرى للتراث السياسى الإسلامى:

الفكر السياسى الإسلامى يستطيع أن يقدم أكثر من وظيفة واحدة فى عالمنا المعاصر[٤٧]، ظاهرة الاهتمام التى تسيطر حاليا على العالم الغربى والشرقى فى آن واحد ليست ظاهرة عشوائية. أسبابها متعددة: بعضها يعود إلى الأهمية الكمية التى يمثلها العالم الإسلامى، وبعضها يعود إلى محاولة فهم ذلك العالم الذى ظل ولا يزال غامضا على الحركات الاستعمارية الجديدة، برغم ذلك فهناك أبعاد أخرى ذات طابع علمى يجب أن نقف منها موقف المعالجة. فلنترك جانبا حديث أكثر من محلل سياسى عن احتمالات التضخم الإسلامى فى المجتمعات الروسية، وعن احتمالات أن ترتفع نسبة المسلمين فى المجتمع السوڤيتى إلى أكثر من أربعين فى المائة فى نهاية القرن الحالى، والذى لا يفصلنا عنه أكثر من قرابة عشرين عاما[٤٨]. ولنترك جانبا ما حللناه فى غير هذا الموضع من احتمالات سيطرة الإسلامية الشرقية كإحدى الأيديولوچيات الكبرى التى سوف تدعى لأن تتحكم فى إنسانية القرن المقبل، ولنقصر تحليلنا على تلك الوظائف الثابتة من منطلق الخبرة التى نعيشها فى الربع الثالث من القرن العشرين[٤٩]، الفكر الإسلامى يستطيع أن يقدم للتنظير السياسى أكثر من وظيفة واحدة فى عالمنا المعاصر: فهو أولا نموذج حركى فى التحليل السياسى بتلك الخصائص والمقدمات التى سبق وذكرناها إجمالا، والتى سوف نعود لها تفصيلا، والتى تسمح بإضفاء مذاق خاص على تلك الخبرة تصلح أساسًا للتعامل، لا فقط مع الواقع

العربى، بل مع نماذج معاصرة تنتمى بشكل أو بآخر إلى عالم يختلف عن النموذج التقليدى الذى ورثناه عن التراث الغربى، التطورات التى تتتالى أمام أعيننا فى الپاكستان ليست فى حاجة إلى تعليق. كذلك لا يجوز لنا أن ننسى كيف أن التراث الإسلامى استطاع أن يؤدى وظيفة خلاقة فى التراث الإنسانى من خلال مسالك التعامل مع الحضارة الغربية وعلى وجه التحديد فى فترة العصور الوسطى. على أن تلك الناحية التى تعنينا أساسا هى المتعلقة بالبحث عن الذات القومية. مما لا شك فيه أن هذه الوظائف الثلاث تتفاعل كل منها مع الأخرى، بحيث تستطيع كل منها أن تقدم إطارا متكاملا لعملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى. برغم ذلك فإن الذى يعنينا مؤقتا هو فقط ما يتصل بوظيفة التراث وإحيائه بصدد البحث عن الذات القومية.

المشكلات المنهاجية كثيرة من طبيعة واحدة [٥٠]؛ سبق أن رأينا فى غير هذا الموضع كيف أن تقاليد التاريخ الإسلامى لم تعرف المنهاجية المقارنة، سواء الداخلية أو الذاتية أو الخارجية أو المتعددة الوحدات كأساس لتفسير التضارب والتعارض، كذلك الدراسة العلمية للتراث الإسلامى لا تزال منطوية على نفسها لا تعرف كيف تستقبل التقاليد العلمية للمدرسة التاريخية كأساس لمنهاجية التحليل السياسى، الصعوبات المنهاجية أكثر من ذلك عمقا وأشد تعقيدا، كذلك فإن عملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى لا بد أن تسبقها مجموعة من المقدمات، تحدد المواقف التنظيرية التى منها وبها تتحدد طبيعة التعامل مع التراث القومى؛ فالعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية منطلق أول، يجب أن نحدد بخصوصه تصورنا وأسس بنائنا لتنظيم التفاعلات؛ حيث لا بد أن تتعلق المشكلات العلمية بتلك الأيديولوچية، وعندما نصل إلى القناعة بأن العنصر الدينى متغير أساسى لفهم ظاهرة السلطة ووظيفتها، التى تعوّد خصومنا توجيهها إلى التراث (وإذ نصل إلى هذه الخاتمة نستطيع أن نقف إزاء ذلك التساؤل، الذى يمثل فى هذه العجالة محور البناء الفكرى لعملية التعامل مع التراث الإسلامى السياسى: أين ذلك التراث من عملية إحياء الوعى القومى؟).

قبل أن ننتقل إلى معالجة هذه المجموعة من التساؤلات المعقدة والمتشابكة لا بد من أن نعيد للذاكرة حقيقة مزدوجة: من جانب فإن طبيعة هذه الدراسة تفرض علينا ألا نتناول هذه المشكلات إلا بإيجاز مطلق؛ حيث سوف نعرض لتصورنا دون أن ننزلق

إلى الجزئيات، كذلك نضيف بأن وظيفة التعامل مع التراث تبعد عن أن تتحدد فقط بعملية إحياء الوعى القومى، أو بعبارة أخرى أكثر عمومية إنها المعرفة بالذات القومية من منطلق الخبرة التاريخية، كذلك هناك اهتمامات أخرى تنظيرية سبق وذكرناها بإيجاز، نتركها جانبا، ليس لأنها أقل أهمية، ولكن لأن هذا ليس موضع التعرض لها أو تناولها بالتحليل[٥١].

* * *

المبحث الثانى

الثقافة العربية وإحياء التراث الإسلامى

والسؤال الذى نطرحه الآن يدور حول علاقة عملية إحياء التراث الإسلامى بخصائص الثقافة العربية، أو بمعنى آخر هل خصائص الثقافة العربية مواتية أم غير مواتية لعملية إحياء التراث الإسلامى وتجديده؟

وقبل أن نعرض بالإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نتعرف أولا على ماهية الثقافة العربية أو بتعبير مختلف: ما الخصائص التى تتمتع بها الثقافة، كمقدمة ضرورية ولازمة لفهم وتحليل الظاهرة الثقافية العربية؟ وعليه فسوف نتناول كل تلك المسائل وفقا للترتيب التالى:

١ - الإطار النظرى لتحليل الظاهرة الثقافية.

٢ - خصائص الثقافة العربية.

٣ - حقيقة علاقة إحياء التراث الإسلامى وتجديده بخصائص الثقافة العربية.

١ - الإطار النظرى لتحليل الظاهرة الثقافية

قبل أن ننتقل إلى الاستفهام الثالث الذى طرحناه فى بداية هذه الصفحات والخاص بأدوات التعامل مع الموقف الحالى؛ لتستطيع الثقافة العربية أن تقف من هذا الهجوم الذى تخضع له بعناد وصلابة ونجاح من جانب التغلغل الصهيونى والأجنبى، فإنه جدير بنا أن نطرح أحد المنطلقات العلمية التى نؤسس حولها تصورنا للوجود العربى من حيث مسالكه التاريخية، ورغم أننا لا نريد أن نتطرق إلى تفاصيل علمية جافة حيث

لا تسمح بها هذه الدراسة، إلا أننا نعتقد أن هذه الناحية التى نثيرها، ترتبط ارتباطا وثيقا سواء بالمفهوم العلمى للثقافة أو بالخصائص المميزة للثقافة العربية، ومن ثم فهى جديرة بأن تثير الانتباه.

سوف نعود فيما بعد لتحديد تلك الخصائص المميزة للثقافة العربية، والتى تعطيها ذلك المذاق الذى يجعل منها نموذجا فريدا غير قابل لأن تختلط بغيره من الثقافات. كذلك سوف نثير مفهومنا لتحديد عناصر الثقافة. حتى هذه اللحظة نستطيع أن نذكر القارئ بأن الثقافة إجمالا تتكون من دوائر ثلاث مترابطة ومتماسكة: قيم ثم تعبيرات سلوكية وجزاءات جماعية للممارسات وللتعامل. فلنترك جانبا كل ما يمكن أن يثار بهذا الخصوص من مناقشات تنظيرية، ولكن علينا أن نوضح إحدى النقاط الأساسية العلمية التى ينطلق منها فهمنا للناحية السلوكية فى التحليل الثقافى. والواقع أن هذه الناحية تفرض علينا معالجة جزئية بالرغم من أنها تبدو لأول وهلة على أنها خارج الموضوع؛ نتيجة لذلك الغزو الذى يعيش عليه الفقه العربى فى تعامله مع الظاهرة السلوكية. لقد درج علماؤنا وبصفة خاصة ذلك الشباب غير المتمرس على أن يعود حاملا معه من الأرض الجديدة حقيبة بها بعض المؤلفات، وتصور أنه لذلك أضحى مثقفا من حقه أن يقود ويفرض مدركاته؛ حتى ولو كانت فارغة وسطحية على عالمنا العربى. والفقه الأمريكى فى مجموعه ليس إلا مادة هلامية لم تستطع بعد أن تؤصل تقاليد علمية حقيقية، وعلى وجه التحديد فى نطاق العلوم الاجتماعية. الأعوام الأخيرة أبرزت الفشل الحقيقى الذى يسيطر على الفكر الأمريكى، لقد جمع معلومات ورصد أحداثا وملأ خزائن بما يسميه «الأبحاث التجريبية»، ولكنه لم يستطع لا أن ينظر ولا أن يفسر، ولم يخرج عن كونه بوّب معطيات ترتبط بمجتمعات معينة لها تاريخها وأوضاعها، ولا تتعدى ذلك القدر من أنها نموذج للسلوك وللتعامل بين نماذج أخرى كثيرة لا حصر لها، ومن ثم فإن دلالتها تتقيد بذلك الإطار. وليس أدل على هذه الحقيقة من موقف أسلحة المعلومات هذه مما حدث فى إيران. جميع المعلومات التى جمعت وبإتقان ـ لم يعرف له التاريخ مثيلا ـ لم يسمح للإدارة الأمريكية بأن تعرف حقيقة وجوهر النفسية الإيرانية. وإذا كان النموذج الإيرانى واضحا لعنفه وقسوته، فإن الفشل الأمريكى قبل ذلك لا يقل خطورة فى تعامله مع اليابان وتركيا، بل وأيضا مع بعض دول أوروبا الغربية، التى تنتمى إلى الإطار الحضارى نفسه وبصفة خاصة

الشعب الألمانى. مرة أخرى لا نريد أن نخرج عن الموضوع الذى حددناه، ولنقف إزاء بعض المعطيات العلمية التى لا بد من فهمها ؛ لنستطيع أن نلم بحقائق التصور العلمى للمفهوم الثقافى.

المفاهيم الأمريكية لو قبلنا أن نصفها بأنها تكون نظرة متكاملة للتعامل مع الظاهرة النفسية، نستطيع أن نبلورها حول عناصر ثلاثة: **الأول** وينبع من فكرة التمييز فى صور التفاعل المعنوى بين الفرد والموقف، بين الرأى والحكم والاتجاه والسلوك. «الرأى - opinion» وهو وجهة النظر التى قد يعبر عنها الفرد من خلال المناقشة المنطقية فى تفضيل حل معين واستبعاد ما عدا ذلك، الرأى بطبيعته بهذا المعنى سطحى، وهو لا يعدو أن يكون كلمة تعبر عن استعداد ذهنى سبقته مناقشة لمختلف الحجج والأسانيد بدرجة أو بأخرى المرتبطة بذلك الاستعداد الذهنى. هو لذلك مؤقت، قلق، متغير لا يثبت على حال، ولكنه دائما بعيد عن الارتطام بين شخصية فردية ومجموعة من المصالح ومنطق أو قصور. «الحكم - judgement» هو رأى أكثر عمقا، هو صراع بين آراء تنتهى بتبنى رأى معين يتماسك مع الموقف الفردى فإذا به يكون كلا لا يتجزأ. «الاتجاه - attitude» هو تعبير عن حالة طبيعية كامنة لم تصطدم بعد بالمشكلة ولكنها تعبير عن استعداد للتعامل مع المشكلة، بشكل معين، بهذا المعنى الاتجاه يعنى أن كلامنا بحكم طبيعته وتكوينه يميل إلى تفضيل سلوك على آخر، هذا الاستعداد العضوى والنفسى هو الاتجاه. الحقيقة الرابعة هى ما يسمى بـ «السلوك»، أى التعامل الفعلى أى الحركة الفردية والجماعية فى مواجهة المشكلات اليومية.

هذه المجموعة من المفاهيم آن الأوان لأن تخضع لمراجعة قاسية. فأول ما يجب أن نتذكره هو أنه لا يوجد فارق بين الرأى والحكم. إن الرأى هو الحكم والحكم هو الرأى، والصدق فى الحكم إنما ينبع من خصائص جانبية لموضوع التعامل الذهنى سواء لأن طبيعة المشكلة تفرض نوعا من التأنى والروية، ولأن الفرد المتعامل له خصائص معينة فى شخصيته، تفرض عليه التعامل مع تلك المشكلة بكثير من الحذر والعناية. أما عن الاتجاه فبرغم أنه مفهوم يمكن الدفاع عنه، إلا أنه فى الواقع إنما يُكَوّن الإطار الفكرى والعضوى للسلوك، إنه تلك المادة الهلامية التى من خلال تفاعلها بالموقف تتبلور فى شكل سلوك، وحيث جعلنا نقطة البداية فى التعبير السلوكى هو الموقف فإن الاتجاه

يصير حقيقة متغيرة تخضع لعناصر الموقف ومتغيراته. كذلك فإن هذه التفرقة تنسى فى حقيقة التعامل بين الفرد والموقف عنصر الإدراك. هل نصف الإدراك بأنه الرأى أو الاتجاه؟ إنه خطأ بيِّن؛ لأن الإدراك أكبر من الرأى، ولأنه حقيقة واعية، ومن ثم ليس هو الاتجاه. إزاء هذه المفاهيم غير العلمية، فإننا ومن منطلق تقاليدنا الفكرية العربية وعقب مجموعة من الأبحاث الميدانية أجريناها فى أكثر من موضع واحد، انتهينا إلى ضرورة هجر هذا الإطار الفكرى الأمريكى والتعامل من منطلق فكرى آخر، أساسه التفرقة بين السلوك الإدراكى ثم السلوك القولى وأخيرا السلوك الفعلى. إن الرأى واقعة وهو من ثم سلوك. وإدراك الحقيقة بشكل معين هو أيضا سلوك، فى جميع التطبيقات المعنوية للعلاقة بين الفرد والموقف نحن إزاء حقيقة سلوكية، هى استيعاب الموقف والتأثر بالموقف بشكل أو بآخر فى صورة رد فعل معين، سواء كان بفهم الحقيقة أو التعبير عن المشاعر والأحاسيس بكلمات لفظية أو التعامل الجسدى مع ذلك الموقف بالاستيعاب والتفاعل. التفاعل فى الحالة الأولى يدور حول تصور الحقيقة، هذا ما نعبر عنه بكلمة «السلوك الإدراكى ـ conceutual behaviour». عودة زوجة متأخرة فى إطار مجتمع تقليدى والنظرة إليها على أنها تعنى عدم احترام لتقاليد الأسرة هو سلوك، وهو بهذا المعنى سلوك إدراكى، السلوك الإدراكى هو كيف نفهم العالم الذى يحيط بنا؟ وكيف ندركه؟ وهذا هو المستوى الأول للتعامل المعنوى. السلوك القولى يعنى التعامل مع الحقائق بالكلمة المجردة المعلنة، إنه تقييم، إنه تعبير عن موقف؛ برغم ذلك فليس كل ما نفهمه نقوله وليس كل ما نعتقده نعلن عنه، وليس كل ما نقوله يتطابق مع تصورنا، الكلمة المجردة هى لذلك «سلوك قولى ـ verbal behaviour» وهى فى حقيقة الأمر تعبير عن الانتقال من موقف الإدراك إلى موقف التعامل، ولكنه تعامل إلى حد معين سلبى. عندما يتحول هذا التعامل إلى حركة لا تقتصر على الكلمة وإنما تتعدى ذلك إلى الفعل، أى إلى السعى إلى تغيير الوضع القائم أو مسايرته بشكل أو بآخر، فإننا نصير فى إطار «السلوك الفعلى ـ factual behaviour» فى النموذج السابق الزوج الذى يقابل زوجته بالتوبيخ واللغة الصارمة ينتقل إلى السلوك القولى، ولكنه إن تعدى ذلك إلى التأديب أو لتحديد الجزاء الفعلى كالطلاق أو الهجر يصير قد انتقل إلى مستوى السلوك الفعلى.

وهكذا نلحظ أن جميع مظاهر التعبيرات الفردية المعنوية والحركية هى صور سلوكية؛ ولكنها تختلف من حيث مدى تعبيرها عن اتخاذ موقف من جانب مصدر التعامل المعنوى والحركى. ليس كل فرد قادرا على أن يعلن رأيه، وليس كل من يعلن رأيه قادرا على التعامل الإيجابى، وهكذا نصل إلى النتيجة الأساسية: صور سلوكية جميعها تملك علاقة ترابط، ولكنها لا تفرض علاقة تطابق.

وهنا تبرز أهمية هذا التحليل فى تحديد العلاقة بين الظاهرة الثقافية والظاهرة السلوكية. إنها **أولاً** الإطار الحقيقى والتاريخى للعملية الإدراكية على مستوى الفرد والجماعة، وهى **ثانيًا** تحكم العلاقات المتابعة من حيث الانسجام والتناسق بين الإدراك والقول والفعل. الإطار الثقافى يدعم من علاقة الترابط ويعمق من تلك العلاقة، إن علاقة الترابط فى الانتقال من الإدراك إلى القول، أو من القول إلى الفعل هى تعبير عن الجزاء والثقافة هى التى تبنى إطار الممارسات للجزاءات، وهى **ثالثًا** ـ أى تلك الثقافة ـ هى التى تقدم النموذج المثالى للسلوك الفعلى.

العنصر الثانى فى الفقه الأمريكى المتداول: يدور حول حقيقة العلاقة بين الرأى والحكم والاتجاه من جانب، والسلوك من جانب آخر. المفهوم الأساسى هو أن هذه المظاهر الأربعة هى تعبير عن حقيقة واحدة: الشخصية الفردية. فإذا سلّمنا بأن هناك علاقة ترابط وتماسك بين مختلف مظاهر التعبير عن الوجود المعنوى للفرد؛ حيث المتغيرات واحدة، والخلفية الإدراكية واحدة، فإن هذا يعنى إمكانية التنبؤ بالسلوك من منطلق المعرفة بالرأى والحكم والاتجاه. علاقة التناسق، عمومية المتغيرات، وحدة الشخصية: جميعها تقود إلى ضرورة التسليم بإمكانية التنبؤ بالسلوك ابتداء من هذا المنطلق. هذا التصور هو الذى قاد السياسة الأمريكية لذلك الاقتناع بصدد التعامل مع المجتمعات المتخلفة؛ حيث راحت تكدس المعلومات الميدانية مؤمنة بأنها بذلك تستطيع أن تتعامل مع تلك الجماعات من حيث التغيير والتطويع؛ لأن هذه المعلومات الميدانية كفيلة بأن تكشف خفايا الشخصية القومية. إنها بديل لمفهوم الاستشراق التقليدى.

هذا المنطق أيضا لن يستطيع أن يثبت إزاء الأحداث. من الناحية النظرية هو يتناقض مع منطلقات المدرسة السلوكية ذاتها: ما السلوك؟ هو لقاء بين جسد ومنبه يقود إلى رد فعل، علاقة الجسد بالمنبه التى تخلق التفاعل ليست مجرد علاقة عضوية، ولكنها

نفسية واجتماعية فى آن واحد، لحظة التقاء الجسد بالمنبه التى هى امتداد وتفاعل مع الموقف تحدد خصائص المنبه أولا، والتفاعل ثانيا، ورد الفعل ثالثا، رد الفعل من ثم ليس مجرد امتداد للشخصية الفردية، إنه عناق بين الشخصية والموقف. وهذا يعنى بعبارة أخرى أن السلوك يفترض علاقة ثابتة بين دوائر ثلاث: إدراك جماعى أو تراث ثقافى، شخصية فردية، موقف تحدد من حيث الزمان والمكان. إمكانية التنبؤ بالسلوك من منطلق المعرفة بالرأى والحكم والاتجاه يعنى إلغاء الموقف كمتغير ثالث أساسى، والتخفيف من أهمية الإدراك الجماعى أو التراث الثقافى أو النظرة إليه على أنه متغير تابع، ولعل ما كنا نقوله بهذا الصدد منذ عدة أعوام قد جاءت الأحداث لتثبت صحته، ماذا حدث إزاء إعادة انتخاب «كارتر»؟ وكيف أن جميع التنبؤات بصدد احتمالات نجاحه من عدمه وتقييم احتمالات الفشل ونسبتها جاءت جميعها مخيبة للآمال؟ لقد أثبتت الانتخابات الأمريكية عام ١٩٨٠م أن جميع تقاليد قياس الرأى العام النابعة من هذا الافتراض، لم تعد صالحة لفهم وتفسير الظاهرة السلوكية، وألم تتكرر الظاهرة نفسها فى المجتمع الفرنسى بصدد انتخابات رئاسة الجمهورية ونجاح ميتران؟

علينا أن نبحث من جديد، وأن نقدم إطارا مختلفا أكثر اتفاقا مع الواقع الاجتماعى الذى يعيشه الإنسان المعاصر. لقد درجنا حتى الأمس القريب على رفض المفاهيم الأمريكية على أنها تنبع فقط من الواقع الأمريكى، وهذه أحداث أثبتت أنها ـ أى هذه المفاهيم ـ لا تصلح حتى لفهم الواقع الأمريكى.

العنصر الثالث والأخير الذى يُكوّن النسيج الكلى للنظرية الأمريكية، والذى كان لا بد أن يعكس نتائجه على مفهوم الثقافة والتحديد بعناصرها، يرتبط بالعلاقة بين الرأى والإدراك، كما رأينا فى العلاقة بين الرأى والحكم والاتجاه، الفقه الأمريكى يفترض علاقة ترابط وتماسك، فهو كذلك يؤمن بعلاقة تماسك مماثلة بين الإدراك والرأى، أو بعبارة أدق بين الإطار الفكرى للمعرفة والإطار اللفظى للتعبيرات القولية، وانطلاقا من هذا التصور نبعت تلك التقاليد المتعلقة بما يسمى بـ «تحليل المضمون»، وبرغم أن مراكز البحوث الأمريكية فى لحظة معينة وقفت من منهاجية تحليل المضمون موقف التردد والحذر؛ فإنها سرعان ما انطلقت فإذا بها تجعل من تلك المنهاجية قاموسا مطلقا لفهم الإدراك السياسى، منهاجية تحليل المضمون وبإيجاز مطلق، تقوم على

أساس افتراض أن ما يقوله الفرد إنما يعبر عن فهمه، وأن الفهم جزء من الإدراك، وأن الإدراك كل متجانس، وأن كل ذلك مقدمة للحركة وللتعامل، وهكذا فهناك علاقة ثابتة مستمرة بين الإدراك والفهم، بين التعبيرات اللفظية والحركة السياسية. مما لا شك فيه أن العلاقة بين الإدراك والفهم علاقة ثابتة، بحيث يمكن القول إن الإدراك هو الفهم، والفهم هو الإدراك، أو بعبارة أخرى أن الفهم هو تخصيص للإدراك؛ ولكن القول إن التعبيرات اللفظية إذا جاءت تتوسط الإدراك، والحركة فهى تعبير متطابق مع الإدراك والحركة قول يعكس سذاجة علمية، وإذا فرضت صحة هذا الافتراض فى نطاق التعامل الفردى اليومى أو احتمال صحته فلا موضع له فى نطاق التعامل السياسى، بل ويجب أن يكون الافتراض مختلفا عندما يتعلق بالقيادة السياسية. القائد السياسى يجب أن يموه حركته وأن يفاجئ خصمه، فكيف نضع افتراضا أساسه التطابق بين الإدراك والتعبير اللفظى والحركة؟ من الممكن الحديث عن مدى تأثير الموقف فى التعبيرات اللفظية من حيث علاقة كليهما بالإدراك، ولكن القول بالتطابق أو حتى بالتجانس يصير خطأ علميّا. وهكذا يفهم كيف أننا نحكم على تلك الأبحاث التى ازدهرت فى الفترة الأخيرة ـ وبصفة خاصة فى الجامعات الكندية ـ من محاولة اكتشاف الإدراك السياسى لزعماء العالم الثالث من خطبهم وتصريحاتهم ـ على سبيل المثال جمال عبد الناصر ـ بأنها ليست إلا قشورا سطحية، لا تعكس أى عملية حقيقية بل ونشك فى حُسن نية أصحابها؟ ولعل أحداث إيران وما ارتبط بذلك من حشد للمعلومات بإتقان لم يعرفه من قبل البحث العلمى، وكيف جاءت الوقائع لتنقض جميع التوقعات العلمية؟ ليست إلا نموذجا يجب أن يدق ناقوس الخطر لكل من لا يزال يعيش فى الأوهام الأمريكية.

منطلقاتنا فى تحليل الظاهرة السلوكية مختلفة، ونستطيع أن نوجزها ـ ونكرر للمرة الثانية ـ فى ذلك التمييز بين أنواع ثلاثة للسلوك: سلوك إدراكى، سلوك قولى، ثم سلوك فعلى. **الأول**: هو فهم الحقيقة وكيفية فهم الحقيقة، **والإدراك الجماعى**: هو الثقافة والإطار الفكرى التاريخى المترسب فى وعى الجماعة، **والإدراك الفردى**: هو فهم الحقيقة باستيعابها فى ذلك الإدراك الجماعى. **السلوك القولى**: هو مجموعة التعبيرات اللفظية التى تنقل الإدراك من مستوى الفهم إلى مستوى التعامل مع الموقف، السلوك القولى هو موقف وهو سلوك، ولكنه لا يتضمن محاولة التأثير فى الموقف.

التأثير فى الموقف يقودنا إلى **السلوك الفعلى** : الذى هو عناق مع الواقعية والإطار الخارجى المستقل عن الشخصية الفردية. كل من هذه الأنواع الثلاثة من السلوك يقود إلى النوع الآخر بالترتيب السابق، ويؤثر فيه تأثيرا مباشرا، ولكنه لا يتطابق بالحتمية معه : السلوك الإدراكى مستقل استقلالا كاملا عن السلوك القولى، بل إن متغيرات السلوك القولى تختلف عن متغيرات السلوك الإدراكى، والأخير هو ثقافة جماعية وفردية، كلية ونوعية. **السلوك القولى** : هو التحام بين شخصية وإدراك معين وبيئة أو وسط اجتماعى. وإذا كان الأول يغلب عليه الطابع الجماعى الكلى التاريخى، فإن الثانى تغلب عليه طبيعة الفرد وقدرته على التعامل مع الحقيقة الاجتماعية. ألم نقل بأن السلوك القولى هو موقف؟ يأتى السلوك الفعلى فيدفعنا بطريقة أكثر فاعلية وإيجابية للتعامل مع الموقف : إنه ليس الإعلان عن الرأى، إنه صدام مع الواقع، فى بعض الأحيان الإعلان عن الرأى لا يقل خطورة عن السلوك الفعلى، ولنتصور شخصا يهاجم نظاما سياسيا، يؤمن وتسيطر عليه مفاهيم النازية المتعصبة، أليس الإعلان عن الرأى العكسى فى ذلك النظام نوعا من أنواع التفاعل الإيجابى مع الموقف لا يقل خطورة عن السلوك الفعلى؟ الذى يعنينا أن نؤكد عليه هو الاستقلال الكلى والشامل بين السلوك الإدراكى من جانب، والسلوك القولى والفعلى من جانب آخر.

هذه المنطلقات الجديدة والمختلفة هى التى تمثل النسيج الفكرى الذى ابتداء من عناصره نحاول فهم دلالة الثقافة العربية.

٢ـ خصائص الثقافة العربية

الثقافة بوصفها حقيقة سلوكية تنبع من مدركات ذاتية، والمدركات الذاتية ليست فقط مدركات فردية، إنها أيضا مدركات جماعية؛ حيث تترسب الخبرة التاريخية، والقيم الدينية، والوجدان الجماعى فى إطار واحد ومتكامل. مصادر السلوك الإدراكى الذى هو مقدمة للانطلاقة الفكرية كمحور للثقافة وللتعامل الثقافى تتمركز بهذا المعنى حول أربعة عناصر أساسية :

أولاً : الوجدان الجماعى.

ثانيًا : الوعى التاريخى.

ثالثًا : الضمير الذاتى .

رابعًا : الإعلام والمعرفة .

ومن هنا نستطيع أن نفهم معنى الاستمرارية التاريخية بوصفها إحدى خصائص الثقافة العربية ، ونستطيع أيضا أن نفهم كيف أن الثقافة العربية المعاصرة ـ وبرغم تمركز التصور السائد حول عنصر العروبة كتميز قومى ـ هى بدورها تعبير عن علاقة دائمة وباطنة مع النموذج الإسلامى للوجود العربى ، أو بعبارة أكثر دقة مع الدولة الإسلامية الأولى التى تنتهى مع العصر العباسى الأول . إن أى محاولة لفهم الثقافة العربية منفصلة ومنقطعة عن هذه الحقيقة التاريخية ، لا يمكن أن تؤدى إلا إلى تشويه الحقيقة التى تعيشها المنطقة العربية ، ولعل هذا يفرض تساؤلا آخر جانبيا إلا أنه فى حقيقة الأمر يمثل الجوهر الذى يجب أن تدور حوله جميع الاستفهامات .

ما خصائص الثقافة العربية ؟

ليس هذا موضع الإجابة بدقة وتفصيل عن هذا التساؤل ، الذى يخرج بنا عن النطاق الذى حددناه فى هذه الدراسة ؛ ولكن لعله من المفيد أن نحدد بإيجاز هذه الخصائص فى تصورنا الفكرى :

١ ـ الثقافة العربية تعبير عن حضارة دينية ، حيث القيم والمثاليات لا تنبع إلا من مفهوم التراث الإسلامى .

٢ ـ ولكنها ثقافة منفتحة ترفض الانغلاق ، وتأبى إلا أن تتعلم من أى ثقافة أخرى ، إنها لا تعرف التعصب العنصرى الذى سيطر ويسيطر على جميع الثقافات الكبرى التى عرفتها الإنسانية حتى اليوم .

٣ ـ ولكن هذا لا يمنع من أن الثقافة العربية تعبر عن «حضارة سائدة ـ dominat» . إنها الوجه الفكرى للحضارة الإسلامية ، وكلتاهما التعبير المعنوى للدولة الإسلامية ، والدولة الإسلامية تفترض القيادة التاريخية ، وتعرف أن جوهرها هو إنشاء الدولة العالمية . الثقافة العربية لا بد أن تعكس بدرجة أو بأخرى هذه الطبيعة المتميزة .

٤ ـ وهى تنبع من أيديولوچية حضارية، الحضارة الإسلامية لها مميزاتها ولها جوهرها: سيادة القيم والإيمان والنظرة إلى الحياة على أنها معاناة واختبار، مفاهيم الكرامة والشجاعة والتقشف جميعها امتدادات لتلك الأيديولوچيات الحضارية التى لا بد بدورها أن تتفاعل مع مقومات الثقافة العربية.

٥ ـ وهكذا نستطيع أن نفهم كيف أن الاستمرارية التاريخية هى المحور الحقيقى الذى لا بد أن يشكل الثقافة العربية.

٦ ـ ثم هى كذلك ثقافة كلية مترابطة، بمعنى أن الثقافة العربية تمثل كلا متماسكا، إن أى محاولة لاكتشاف ما يسمى بـ «الثقافات النوعية» أو «الثقافات الفرعية» والتابعة فى نطاق التراث العربى والثقافى هى محاولة فاشلة.

٧ ـ وهى ثقافة تقوم على مبدإ التوازن بين الفرد والجماعة، هدفها الأساسى هو تحقيق المثالية الإسلامية التى محورها الاستعداد للحياة الأخرى من خلال تحقيق الذات والممارسة اليومية؛ ولكن ذلك لا يتم إلا نتيجة للتماسك الجماعى ولسيادة مفهوم الأمة. التماسك هو عصبية والعصبية هى انتماء، جميعها دوائر تتفرق لتعود فتترابط حول مبدأ العقيدة والإيمان الذى هو محور الوجود السياسى.

٨ ـ الثقافة العربية تنبع من مبدإ الحياء والخجل، محورها أن على الإنسان ليرقى إلى مستوى التحضر أن يعرف أن هناك أمورا تفرض التستر وتأبى إلا أن نقف منها، إن لم يكن موقف الرفض فعلى الأقل موقف الحياء، يظهر ذلك بشكل خاص فى كل ما له صلة بالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة. يوصف العربى بأنه متهتك مبتذل فى علاقاته الجنسية، وهذه وصمة أتت من العالم الغربى ومهما قيل عما يسمى بـ «التحلل العربى»، فلنترك الفرد وسلوكه ولنتعامل مع الثقافة بوصفها حقيقة مجردة بصدد تلك العلاقة. ولتزداد هذه المفاهيم وضوحا فلنقارن بين الثقافة العربية والثقافة الغربية. لم تعرف الثقافة العربية من الفن الإباحى أى نموذج يقارن بالثقافة الغربية. تقديم الأجهزة التناسلية فى صورة مسجلة بالنحت أو الرسم لا موضوع له فى التراث العربى، الأدب المكشوف نادر فى تاريخ الحضارة العربية؛ لم يبرز ويتغلغل ولو بصورة نسبية إلا فى الأعوام الأخيرة، ما هو أكثر من ذلك هو رد الفعل الجماعى إزاء الممارسة الجنسية. بينما وصلت الحضارة الكاثوليكية الغربية إلى تقبل إعلام جماهيرى ينتشر اليوم فى

جميع أنحاء العالم الأوروبى حول الإباحية المطلقة، بل ويعيد الإنسان إلى مراحله الأولى من حيث التعامل بين الأبناء والآباء بهذا الخصوص، فإن الحضارة العربية تقف من ذلك الأدب موقف الرفض الثابت.

٩ - وهى كذلك ثقافة الترقب، لا الخضوع ولا المشاركة. الثقافة العربية فى بُعدها السياسى لم تكن ثقافة المشاركة، فهى لم تعرف أساليب الممارسة المتعلقة بالتصويت أو تفهمها، ولكنها من جانب آخر لم تقبل لا الخضوع ولا الانحناء. حتى فى قلب العصر العباسى الأول نجد الخليفة المعتصم يخضع للرأى العام بصدد عملية خلق القرآن. الخضوع والمشاركة كلاهما تستبعده الثقافة العربية ليحل موضعها مفهوم آخر فى حاجة إلى تحديد ومتابعة فكرية؛ لأنه مفهوم لم تعرفه الحضارات الأخرى: الترقب، ومعنى ذلك أن المجتمع يقف من الحاكم موقف الانتظار، فإن أساء وتخطى حدودا معينة فى عدم احترام القواعد والتقاليد، إذا به ينقلب من موقف عدم الاهتمام إلى موقف العنف بل والسعى نحو استئصال ذلك الحاكم. قصة عثمان ليست فى حاجة إلى تفصيل.

هذه الخصائص المختلفة التى قد تبدو لأول وهلة صالحة لأن تنطبق على أى ثقافة حضارية، برغم ذلك تبرز فى صورة واضحة من التميز؛ لتضفى على الحضارة العربية مذاقها الخاص عندما نحاول الربط بين مختلف هذه الخصائص فى ديناميكية مطلقة. وهنا تبرز علامات استفهام لا حدود لها: أول التساؤلات يرتبط بتلك الطبيعة الكلية والمترابطة إزاء ظاهرة الأقليات. المجتمع العربى مجتمع أقليات؛ وهو كذلك نتيجة لسيطرة مبدإ التسامح فى تقاليد الإسلام السياسى، وقد كان من الطبيعى أن يفرض ذلك تعدد الثقافات العربية، برغم ذلك فإن وحدة الثقافة العربية أمر لا موضع للشك بخصوصه بل ويتخطى مفهوم الأقليات، إنه سيطرة الوظيفة الحضارية ومفهوم الدعوة العالمية على الثقافة العربية الذى سمح لتلك الثقافة بأن تكون واحدة ومطلقة، لا تعرف الثقافات الطائفية أو الفرعية أو النوعية أو الطبقية. مما لا شك فيه أن الثقافة العربية فى صورتها الإسلامية، وفى مختلف مراحلها السابقة على الغزو العثمانى كانت إحدى ممتلكات الفئة المختارة أو أهل الحل والربط، والبعض لا بد أن يقوده ذلك إلى تصور أن الثقافة العربية ثقافة طبقية. أنصار الماركسية السياسية يجدون فى هذا المنطلق مرتعا خصبا للصيد السهل، على أن الواقع أن هذا غير صحيح. لقد سبق وذكرنا كيف أنه

لا بد من العودة إلى التاريخ ومعايشة الإطار الذى سيطر على المنطقة فى مراحلها المختلفة لفهم حقيقة تلك الثقافة، العودة إلى التاريخ لا تعنى مجرد استقراء الخبرة، إنها أيضا أساس فكرى لفهم حقيقة التفاعلات وموضعها من خريطة التطور السياسى العام. العالم العربى عندما تكاملت ثقافته النوعية خلال العصر العباسى الأول، لم يكن سوى نموذج لعالم القرن الثامن الميلادى حيث لا موضع للثقافة الجماهيرية، وحيث المجتمع السياسى لا تحكمه فكريا وكذلك نظاميا سوى العاصمة. هذه الملاحظة تثير استفهاما آخر، وهو تساؤل فى حاجة إلى دراسة وتحليل بجدية معينة: ما العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية؟ هل كل منهما تكرار للأخرى أم أن إحداهما تستوعب فى الثانية؟ أم أن هناك انفصالا محددا برغم التأثير والتأثر بين كل منهما؟ مجموعة التطورات التى خضعت لها المنطقة انتهت بحدوث نوع من القطيعة بين الدولة الإسلامية الكبرى والدولة العربية، وهى قطيعة واضحة على المستوى النظامى عندما انفصلت عن الدولة العربية بعض الأجزاء التى كانت تنتمى إلى الدولة الإسلامية، لتعبر عن قوميات مستقلة وعن ثقافة مختلفة. فلنتذكر إيران وتركيا بل ودول الاتحاد السوفييتى الإسلامية. التساؤل الجوهرى يصير كالتالى: هل هذه القطيعة أيضا قائمة على المستوى الثقافى الفكرى والمعنوى؟ عرضنا ينطلق من اقتناع سياسى يدور حول مفهوم الاستمرارية الباطنة حيث الضمير والوعى الجماعى قد احتفظ بنظامه القيمى، بل واحتضنه فى بعض الأحيان ليخفيه حتى يستطيع إعلانه فى الوقت المناسب، أى عندما يصير قادرا على الدفاع عنه. هذه الظاهرة يخطئ من يتصور أنها جديدة، لقد حدثت قبل ذلك فى صقلية وإلى حد معين فى الأندلس، عندما أقبل أهالى تلك البلاد على الإسلام، تثبت الوثائق التى أخضعت للتحليل العلمى أن دخول أهالى صقلية والأندلس فى الإسلام لم يكن إلا نتيجة الخوف والرهبة، وإن بعض هؤلاء احتفظوا بنظامهم للقيم الكاثوليكية، حتى قدّر لإرادة تلك المناطق أن تعود فتنفض عن نفسها الحكم الإسلامى. الظاهرة حدثت بمعنى عكسى من جانب بعض المسلمين أيضا فى تلك المناطق، فالذى نعلمه عن صقلية أن من أبنائها من عاد إلى الكاثوليكية مع احتفاظه سرا بقيمه الإسلامية، حتى قدرت الظروف لأن يعلن عن حقيقة اقتناعه، وكان ذلك فى أثناء حكم فردريك الثانى ملك بروسيا الذى عرف بما أسمى سياسته الإسلامية. مما لا شك فيه أن الأمر فى المنطقة العربية لم يصل إلى هذا المستوى من

التناقض بين ثقافة الممارسة وثقافة القيم، ولكنه لا يمنع من أن الظاهرة سيطرت على المنطقة العربية خلال الفترة الممتدة من العصر العباسى الثانى حتى النصف الثانى من القرن العشرين، يفهم هذه الحقيقة عمداء الثقافة العربية فى حضارة التجديد التى توصف فى بعض الأحيان بأنها حضارة عصر النهضة والإحياء، وعلى وجه التحديد خلال الفترة التى امتدت منذ فشل الثورة العرابية فى مصر، وحتى هذه اللحظة التى نعيشها. عدم فهم هذه الحقيقة، وعدم إدخال الوعى الباطن كأحد عناصر الإطار الثقافى بما يعنيه ذلك من الاستمرارية التاريخية اللاشعورية فى كثير من الأحيان هو الذى قاد إلى بروز تيارات الشعوبية، وهو تعبير عن عملية تفتت التكامل والوحدة التى سبق أن ذكرنا أنها تميز الثقافة الإسلامية. رد الفعل كان عنيفا وقاسيا، حملت لواءه الحركات السرية والعلنية التى تعلن الانتماء الإسلامى والتى ليست بخصوصها حركة الإخوان المسلمين سوى تطبيق بين نماذج أخرى متعددة، تطرف فى كلا الموقفين: الأول أى الشعوبية ينفى طبيعة التراث من حيث التطور الذى تعيشه الأسرة الإسلامية، على أن ما هو أخطر من ذلك أن برزت أصوات تحدثنا عن انتماءات ثقافية غير عربية وغير إسلامية، بل واستطاعت هذه الأصوات أن تصل إلى مراكز المسئولية لتحتل مراكز توجيه السياسة الثقافية والتعليمية، وأن تحاط بنوع من البطولة الذى هو مقدمة لخلق الاقتناع الجماهيرى بما يمثله من مفاهيم. ولعل خير تطبيق يمثل هذا الاتجاه هو طه حسين. لقد خرج علينا ليؤكد أننا لا ننتمى إلا إلى البحر المتوسط، وأن منطقنا وتفكيرنا ليس شرقيا ولكنه غربى. هو فى هذا المجال سقط فى خطإ عدم فهم حقيقة التطور الذى فرضته أحداث الدعوة الإسلامية والانفصام بين شمال البحر الأبيض المتوسط وجنوبه: فى جانب هناك حضارة كاثوليكية أوروپية غربية، وفى جانب آخر ثقافة عربية شرقية. إن الثقافة التى تعيشها القارة الأوروپية ليست فقط لها تقاليدها المتميزة ومنطقها الذاتى ونماذجها فى الممارسة التى لا تقبلها الثقافة الإسلامية، بل وإنها حتى فيما يتعلق بفهمها للدين المسيحى، أعادت تطويعه وخلقت قوالبه التى تعطى لتعاليم تلك الديانة طبيعة مختلفة تكاد تخلق استمرارية ثابتة ومتصلة ما بين التراث الرومانى واليونانى وحضارة العصور الوسطى الصليبية.

مشكلة العلاقة بين الثقافة الإسلامية والثقافة العربية ما زالت قائمة: هل الأخيرة نوعية من الأولى أم هذه عنصر من عناصر الثانية؟ إنها مشكلة تعبر عن أزمة فكرية أكثر

اتساعا. وهى حقيقة العلاقة بين القومية العربية والعقيدة الإسلامية، ليس هذا موضع تحليل هذه العلاقة، برغم ذلك فعلينا أن نحدد بعض العلامات الهامة بهذا الخصوص:

أولاً: علينا ألا نخلط بين الثقافة من جانب، والطابع القومى من جانب آخر. قد تختلط الثقافة بالشخصية القومية بمعنى أن تصير خصائص الشخصية عنصرا من عناصر الثقافة السائدة فى مجتمع معين، ولكن الخلط بين الثقافة والطابع القومى لا موضع له. الشخصية القومية كلمة فضفاضة تعبر عن الوظيفة الحضارية لمجتمع معين، عندما يترسب هذا المفهوم فى إدراك ذلك المجتمع يصير عنصرا من عناصر تلك الثقافة، ولكن الطابع القومى يقصد به الخصائص السلوكية المعتادة للمواطن العادى فى مجتمع معين، ومن ثم فإن الطابع القومى برغم أنه مفهوم مجرد فإنه يعكس واقعية التعامل بصدد المواطن فى مواجهة المشكلات اليومية، وهو بهذا المعنى مفهوم ميكروكوزمى أو جزئى يرتبط بالواقع وليس بذلك الذى يجب أن يكون. الثقافة - وكما سبق أن ذكرنا - هى إدراك جماعى، وتصور كلى بما له صلة بالقيم السائدة، والممارسات المتوقعة، وجزاءات تلك الممارسات، ومن ثم مفهوم الثقافة هو ظاهرة ماكروكوزمية أو كلية، ظاهرة جماعية لا يعنيها الفرد فى ذاته إلا بقدر أنه يتطابق أم لا يتطابق مع ذلك الإدراك الجماعى. مما لا شك فيه أن العلاقة بين الثقافة والطابع القومى قائمة بحيث إن كليهما يؤثر فى الآخر؛ حيث إن الإطار الثقافى يتضمن النماذج السلوكية، وحيث إن الطابع القومى يشكل ملامح الثقافة السائدة؛ لأن هذه الملامح تنبع من عملية تفصيل باطنة، ولكن الخلط بينهما لا موضع له.

ثانيًا: الثقافة هى حصيلة لقاء ديناميكى بين دلالة الخبرة الماضية وعملية المواجهة اليومية لمشكلات الوجود الإنسانى. بهذا المعنى هى جامدة ومتجددة فى آن واحد، الخبرة تصير علامة على المعرفة، التعامل المستمر يقود إلى مرونة إزاء الواقع المتجدد، لا ثقافة دون تاريخ، ولا ثقافة دون حركة مستمرة وانبعاث دائم نحو التغيير والتجديد.

ثالثًا: الثقافة تعنى التميز وتفرض ذلك. إن تصوير التشبه بالآخرين بأنه دليل على التقدم والرقى هو دليل خاطئ. العالم المتقدم يحترم الأصالة، ولكن باعتدال حيث تكون هذه الأصالة تعبيرا عن قيم معينة. أكثر الناس احتراما فى المؤثرات الدولية من بين الشعوب الملونة هم أبناء الهند وباكستان بملابسهم التقليدية التى تخرج على المفهوم

الأوروبى فى ذوق الرداء، بل هو قد يحترم الإفريقى بملابسه الزاهية الملونة، ولكنه يرفض ذلك الإفريقى عندما يمارس طبخ الجسد البشرى لطعامه. مما لا شك فيه أن التطور المعاصر نحو خلق الثقافة الجماهيرية، وأن استخدام مفهوم التسميم الثقافى أداة من أدوات تطويع الإرادات القومية كان لا بد أن يقود إلى تحطيم عنصر التميز من منطلق فرض الثقافات الأجنبية السائدة. وهنا تبرز خطورة ما يسمى بـ «مشكلة الأصالة» وموضعها الحقيقى من ظاهرة التجديد: بُعد آخر من أبعاد التحليل الوظيفى للظاهرة الثقافية وبصفة خاصة فى المجتمعات العربية لا يزال فى حاجة إلى الاكتشاف.

٣ـ حقيقة علاقة إحياء التراث الإسلامى وتجديده بخصائص الثقافة العربية

واقع الأمر يرتبط بالحديث عن الخصائص المنهاجية لعملية إحياء التراث السياسى الإسلامى وتجديده، عنصران على جانب كبير من الأهمية:

العنصر الأول: التقاليد المنهاجية فى الحضارة الإسلامية.

العنصر الثانى: موقف الإسلام ومدارسه الفكرية من ظاهرة التجديد.

وفيما يلى تحليل موجز للعنصرين السابقين.

العنصر الأول: التقاليد المنهاجية فى الحضارة الإسلامية

فإذا انتقلنا إلى التقاليد المنهاجية فى الحضارة الإسلامية لهالنا الفرق، إن البحث أو التحليل فى العالم الشرقى كما تمثله التقاليد العربية أو بعبارة أدق التطبيق العربى للحضارة الإسلامية ـ أى قبل التوغل العثمانى والتركى ـ يقدم نموذجا على القرن الخامس عشر، ويكاد يعيد جميع خصائص التقاليد الغربية الأوروبية خلال القرن التاسع عشر.

فلنتابع أولا التقاليد الغربية.

نستطيع أن نحددها فى خصائص خمس:

أولاً: جعل التجريب أى المعرفة بالظاهرة من خلال معايشتها هو مصدر الحقيقة.

ثانيًا: النظر إلى الظاهرة الاجتماعية على أنها ظاهرة طبيعية.

ثالثًا: تحطيم الحواجز بين الفكر والنظم والوقائع.

رابعًا: استخدام النموذج التاريخى منطلقا لعملية بناء التجريد الفكرى.

خامسًا: اعتبار عملية التدبر أو الحركة موضوع علم مستقل.

المتتبع لتاريخ الحضارة الإسلامية يلاحظ بوضوح كيف أنها خالفت ورفضت التقاليد اليونانية المتعلقة بمنهاجية التحليل، هى تجعل المصدر الوحيد الخالق للمعرفة العلمية هو الاستقراء وليس الاستنباط، و«ابن حزم» فى كتابه «التقريب فى حدود المنطق»، يبدأ هذا الطريق بخطوات حازمة، ثم يأتى من بعده «ابن تيمية» فى كتابه الأشهر «نقد المنطق» فيقرر بأن الاستقراء هو الطريق الوحيد الذى يسمح بأن نصل بالمعرفة إلى مرتبة اليقين. طبق العرب هذا المنهاج بخصوص الظواهر الطبيعية كالطب والجغرافيا، ولم يقتصر الأمر على المعرفة بالظواهر؛ بل تعدى ذلك إلى المعرفة الدينية فى بعض مستوياتها. وإذا كنا لا نستطيع أن ندخل فى تفاصيل هذه الناحية وهى بطبيعتها تخرج عن نطاق هذه الدراسة إلا أننا نكتفى بملاحظات «محمد إقبال»: «إن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس عليه هو الذى ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس». يقول القرآن: ﴿**يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ** (٣٣)﴾ [الرحمن: ٣٣] على أن امتدادات هذه المنهاجية فى التحليل الاجتماعى بصفة عامة، وفى التحليل السياسى بصفة خاصة لم يقدر لها أن تغزو التقاليد الإسلامية إلا على يد «ابن رشد» فى المغرب الأندلسى، و«ابن خلدون» فى شمالى إفريقيا. «ابن خلدون» بصفة خاصة رفض أن يكتشف الحقيقة إلا عن طريق احتضانها تجريبيًا، والمشاركة فى أحداثها ذاتيًا، وهو فى هذا سوف يرتفع إلى القمة عندما يجعل من التاريخ ميدانا للمشاهدة والملاحظة، خالقا أسلوبا جديدا من أساليب التحليل سوف يقدر لـ «كارل ماركس» فيما بعد أن ينتفع بدلالته.

الناحية الثانية وهى ذات دلالة حاسمة. ولعل ما يدعو للدهشة هو كيف أنها فرضت على جميع من تابع الفكر السياسى أو تاريخ التطور الحضارى العام، فالتقاليد الغربية ظلت حتى نهاية القرن الثامن عشر تفصل بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية، النظرة إلى الظاهرة الاجتماعية على أنها بدورها ظاهرة طبيعية لم تعرفها الحضارة الأوروبية إلا فى أواخر عصر النهضة وإجمالا فى أعقاب الثورة الفرنسية. ويرتبط بذلك النظر إلى الظاهرة السياسية على أنها ظاهرة عضوية. هذه النظرة على العكس،

أحد التقاليد الأولى فى الفكر السياسى الإسلامى، فالمدينة الفاضلة للفارابى تمثل المدينة المثالية بالجسد، بل وتستخدم المصطلحات العضوية نفسها فى التعبير عن أجزاء المجتمع السياسى. وبرغم أن المؤرخين تعوّدوا أن ينسبوا «المدينة الفاضلة» على أنها نقل لأفكار أفلاطون فإن الواقع أن هذا غير صحيح، على الأقل من حيث التأصيل المنهاجى، فـ «الفارابى» يطبق ما يُسمى بـ «المنهاجية البيولوچية» فى التحليل السياسى بأوسع معانيها، وهو فى هذا يمكن أن يوصف بأنه أول مفكر تصور هذه الأصول الفكرية: الرئيس لديه هو القلب، والأعوان هم أعضاء الجسد السياسى، وهو يتابع هذه التأصيلات فى كل ما يعرض له بخصوص «المدينة الفاضلة». ثم يأتى عقبه «ابن خلدون» أمينًا على هذه التقاليد بعد أن يصبغها بصبغة حركية، بمعنى أنه يدخل أيضا عنصر الزمان فى تحديد خصائص التطور العضوى للظاهرة السياسية.

أما عن تحطيم الحواجز بين الفكر والنظم والوقائع، فهى ظاهرة أخرى تتصف بها التقاليد الإسلامية، وبرغم أن هذه الظاهرة لم تكن مقصودة، إنما هى نتيجة طبيعية لخصائص الثقافة العربية. فإنها كانت ذات أثر حاسم فى خلق التقاليد الإسلامية، ذلك أن من خصائص المعرفة العربية هى أنها موسوعة: فالعالم تتسع معرفته إلى جميع نواحى الثقافة من طب ورياضة إلى اجتماع ودين وسياسة، وهو فى عرضه وتحليله لموضوعاته لا يتردد فى أن يتنقل من الفقه إلى الدين إلى الأدب إلى الظاهرة المرضية. كذلك الحواجز بين الكليات الفكرية لا وجود لها، فالنظم أو قواعد السلوك تختلط بالوقائع وبالفكر. هذا التزاوج الذى يمكن أن يُوصف بأنه علامة على عدم التخصص، يعد مفيدا فى المراحل الأولى لخلق التقاليد العلمية، وبصفة خاصة فى نطاق الثقافة السياسية: الفكر يغذى النظم، والوقائع تدفع بالملاحظة، والنظم تفرض التساؤلات عن دلالة الخبرة. ولم يقتصر الأمر على الأبعاد المجردة بل تعداها إلى النواحى العملية. فـ «الغزالى» و«ابن رشد» لم يقتصر أى منهما على التحليل الفكرى والفلسفى بل تعداه إلى تقديم الحلول بمعنى الإفتاء، كل هذا كان لا بد أن يخلق العلاقة الوثيقة بين التجريد والتجريب؛ بل ويمكن القول بأننا لا نجد مفكرا فى تاريخ الحضارة الإسلامية تعرض للسلطة دون أن يصارعها وتصارعه، أو يعانقها وتعانقه، و«ابن سينا»، و«ابن خلدون»، و«ابن رشد» ليست سوى بعض الأسماء التى لن نجد لها مثيلا أو نموذجا مشابها فى الحضارة الغربية إلا فقط خلال القرن التاسع عشر.

الناحية الرابعة قد لا تعنينا كثيرا فى هذه العجالة، ولكن دلالتها فى رفض العنصرية واضحة، ويكفى أن نقارن بين «ابن خلدون» المؤرخ ومثيله فى روما «تاسيت»، الأول لا يقف عند شعب معين ويتناول الإنسانية جمعاء كما تصورها، الثانى لا يعرف سوى روما ولا يتابع سوى أهل المدينة الصغيرة فى أربعين جزءا يخصصها لتسجيل عظمة الشعب الرومانى.

ولعل خير مظهر لمدى تأثير الثقافة الإسلامية فى الثقافة الغربية أن نلقى نظرة على تقسيم أنواع المعرفة الإنسانية فى خلال عصر النهضة. فلاسفة العرب يميزون بين أقسام ثلاثة للعمليات المرتبطة بعلاقات الفرد مع نفسه أو ذلك الذى يسمونه «علم الأخلاق»، ثم علاقات الفرد مع أسرته ويسمونه «الاقتصاديات»، ثم تلك المرتبطة بالجماعة ويصفونها بـ«الأخلاق المدنية». وهذا التقسيم ليس إلا عرضًا للتقاليد الإسلامية التى نراها فى أكثر من موضع واحد ابتداء من «الفارابى» حتى «ابن خلدون»، إلغاء كلمة «الأخلاق المدنية» واستخدام كلمة«السياسة» لن تبرز إلا فى خلال القرن الخامس عشر على يد «ميكافيللى» عندما قطع العلاقة بين القيم الخلقية والدينية من جانب والقيم السياسية من جانب آخر.

بقيت الناحية الأخيرة وهى اعتبار عملية التدبير موضوع علم مستقل يسيطر عليه مفهوم الحركة. تحليل هذه الناحية يقودنا إلى النقطة التى سبق وأثرناها فى مقال سابق. ولم نجب عنها بعده، كيف؟ ومن خلال أى قنوات انتقل الفكر الإسلامى وانتقلت المفاهيم الإسلامية إلى الحضارة الغربية؟ كيف حدث التزاوج؟ وكيف تمت عملية الإخصاب؟

سؤال يفرض علينا الإجابة عنه أن نطرق مسالك متعددة: العرب فى صقلية، الحضارة الإسلامية فى الأندلس، الثقافة الإسلامية بين أبناء التقاليد الكاثوليكية، اليهود حلقة ربط بين العالم الغربى والعالم العربى، حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية، سياسة فريدريك الإسلامية، مدرسة الشرح على المتون فى وسط وجنوب إيطاليا، تدريب ابن رشد فى جامعة باريس، جميعها فصول فى حاجة إلى الكثير من التحليل.

ترى متى نفهم أن أهمية إحياء التراث السياسى الإسلامى ليست مسألة كبرياء أو إيمان بتقاليدنا وتاريخنا الثقافى، وليست لمجرد البحث عن حلول لمشكلاتنا ولواقعنا المعاصر وإنما لأن هذا وحده هو الذى سوف يعيد إلينا الثقة بأنفسنا وكذلك ثقة الرأى العام العالمى بحضارتنا وبمدى ما قدمنا ومدى ما تدين به الإنسانية لجهود آبائنا وأجدادنا(٥٢)(٥٣)(٥٤).

ونسوق هنا ـ على سبيل المثال ـ إسهامات الحضارة الإسلامية فى مسألة واحدة بذاتها، للتدليل على القدرات الخلاقة التى تملكها هذه الحضارة العظيمة وتراثها الثرى، وهذا الإسهام يأتى ضمن ما يمكن أن نسميه بـ «النظرة النفسية للتحليل الاجتماعى» فى التقاليد الإسلامية، إذ جدير بالاهتمام وبرغم أنه لم يلق عناية من العلماء حتى هذه اللحظة دراسة ما نستطيع أن نسميه «علم النفس الإسلامى». الواقع أن متابعة تقاليد العلوم الاجتماعية فى التراث الإسلامى يؤكد ـ وكما سوف نرى ذلك تفصيلا ـ من خلال معالجة هذا النص الذى نقدم له، كيف أن النظرة النفسية للتحليل الاجتماعى طغت على التقاليد الإسلامية. الأسماء بهذا الخصوص كثيرة لا حصر لها، بل إن أحد الفروع التى تميز بها الإنتاج الإسلامى ما نستطيع أن نسميه بـ «علم الفراسة» والذى لا يعدو أن يكون تحليلا للعلاقة بين التكوين العضوى والأبعاد النفسية للسلوك. كذلك نستطيع أن نضيف من ناحية أخرى ظاهرة عامة لدى كل من تعرض للتحليل الاجتماعى، وهى ترجمة المفاهيم إلى سلوك، وسوف نرى ذلك واضحا فى كتاب «شهاب الدين بن أبى الربيع». أضف إلى ذلك أن العودة إلى المؤلفات الطبية تبرز مدى اهتمام علماء الطب فى التراث الإسلامى بما يمكن أن نسميه بـ «الطب النفسى»، «أبو بكر الرازى» يعلن فى مؤلف له بعنوان «الطب الروحانى» بأن «مزاج الجسم تابع لأخلاق النفس»، ونستطيع أن نضيف ناحية رابعة تدور حول الاهتمام بما أسماه أكثر من عالم واحد «التدبير»، وهو نوع من أنواع التحليل السلوكى أساسه التنبؤ بالمستقبل والإعداد له. بل لو تعمقنا فى التحليل النفسى لوجدنا صورا أخرى أكثر أهمية لا تزال فى حاجة إلى الدراسة المقارنة وإزالة الغبار عما يحيط بها، دراسة الأحلام وما تعنيه أحد التطبيقات التى يجب أن تثير الانتباه(٥٥).

ولعل مقارنة بسيطة بين الفلسفة السلوكية الإسلامية، والفلسفة السلوكية الغربية، يمكن أن تبين مناطق التميز والتمايز فى التقاليد المنهجية فى الفكر الإسلامى. فالفقه

والتقاليد الفكرية الإسلامية وبرغم تقدمها فى منطق التحليل الاجتماعى؛ إذ جعلته يستند إلى الملاحظة والمشاهدة؛ فإنها لم تصل إلى مستوى التقدم الذى حققته المنهاجية المعاصرة، الفارق بينهما هو أن الأخيرة استطاعت بفضل التقدم التكنولوچى أن تجعل الملاحظة مقننة ومنظمة، ومن ثم فهى ولو فى قسط معين قادرة على تعميم النتائج.

إذا تركنا جانبا هذه الملاحظات العامة، وحاولنا أن نقارن النظرة السلوكية الإسلامية بالمدرسة السلوكية الأمريكية، استطعنا أن نقف إزاء عناصر ثلاثة أساسية تسمح بالفهم الحقيقى للتراث الإسلامى وبصفة خاصة فى تأثيره لنظريتنا السلوكية:

أولاً: المدرسة السلوكية الأمريكية نشأت كرد فعل لفشل المدرسة النفسية. فالتحليل الاجتماعى الذى كان لا يزال أسير التعامل الفلسفى مع الظواهر، والذى من ثم جعل محوره النواحى المعنوية للسلوك بما فى ذلك المبررات، ما كان يمكن أن يقود إلى العلمية التى راحت تبحث عنها تقاليد القارة الجديدة، ومن ثم فقد جاءت المدرسة السلوكية تعلن تخليها عن كل ما هو داخلى لتعيش فى الواقعة. على العكس من ذلك فإن النظرة الإسلامية أساسها أن السلوك وهو تعبير عن الكيان النفسى هو أيضا امتداد له، الدراسة الكاملة للعنصر النفسى لا يمكن أن تحقق أهدافها دون أن تتعامل مع مظاهر التعبير عن ذلك الوجود المعنوى أى السلوك، المدرسة السلوكية الإسلامية من ثم نشأت كامتداد للتعامل مع الظاهرة النفسية.

ثانيًا: وقد كان من المنطقى من جانب المدرسة الأمريكية أن تترك جانبا وعن قصد كل ما له صلة بالقيم، إن محور التحليل هو التعامل، هو الوقائع التى يمكن إخضاعها للقياس العلمى، إن ما يعنيها فى الظاهرة هو تعبيراتها المادية، وإن تعدت ذلك فى لحظة معينة فإن دائرتها لا تتجاوز الوظيفة. ذلك الذى يجب أن يكون على مستوى القيم والمثاليات لا موضع له فى التحليل السلوكى. المدرسة الإسلامية تجعل السلوك هو أداة الفرد لتحقيق المثالية، إنها تتجاوز الوظيفة إلى المثالية وتجعل من تلك الوظيفة أو الحاجة المباشرة للحركة نقطة بداية فى التحليل، لا بد أن تدرجها فى نطاق أكثر اتساعا وهو ذلك الذى يجب أن يكون.

ثالثًا: المدرسة الأمريكية من ثم ترى فى السلوك أساسا حقيقة اجتماعية، هو بحكم طبيعته أداة اتصال بين الفرد والجماعة أو الجماعات فيما بينها. على العكس من ذلك

فإن المدرسة الإسلامية ترى فى السلوك أداة الذات البشرية للتعامل مع الموقف، ومن ثم فهى تميز بين السلوك الذاتى والفردى والجماعى، إنها تقبل للسلوك أن يكون علاقة بين الفرد ونفسه، ومن ثم تفرد له موضعه المتميز.

هذه الحقائق المختلفة هى التى سيطرت على محاولاتنا لتنظير الظاهرة السلوكية. محاضراتنا بكلية الاقتصاد التى تضمنت تأصيلنا للظاهرة السلوكية هى تعبير صريح عن تأثرنا بالتقاليد الإسلامية بهذا الخصوص، وبرغم أننا قد أضفنا إلى ذلك تحليلنا للسلوك المركب فى شقيه الجنسى والسياسى، فإننا نؤكد بتأثير المدرسة الإسلامية فى بنائنا للنظرية السلوكية(٥٦).

برغم ذلك فعلينا أن نلاحظ الفارق بين تحليلنا للظاهرة السلوكية، ونظرة «شهاب الدين بن الربيع» للحقيقة السلوكية، مما لا شك فيه أن السلوك المركب لم يعرفه ولم يتصوره العالم العربى، كذلك نحن نرى فى السلوك التعبير الحى عن المشاركة بين الفرد والعالم الذى يحيط به؛ ولكن «ابن أبى الربيع» وبعبارات قد تبدو فى بعض الأحيان مجهلة عن عمد يجعل السلوك بمثابة الإرادة الإلهية، وقد تقمصت الإنسان؛ لتجعله قادرا على أن يغير ما حوله، وهكذا يصير السلوك فى مفاهيم الكاتب العربى أخلاقيات اجتماعية: أخلاقيات أى مثالية دينية واجتماعية، أى تفاعل بين الفرد ونفسه من جانب، والفرد والجماعة التى يعيش فى واقعها من جانب آخر.

العنصر الثانى: الإسلام وظاهرة التجديد السياسى

مفهوم يعود إلى بداية القرن التاسع عشر وينتشر تدريجيا مع فشل حركات الإيناع القومى فى مصر وفى منطقة الشرق الأوسط، حتى إذا وصلنا إلى نهاية القرن التاسع عشر فإذا بفكرة ثابتة فى جميع عناصر الإدراك الجماعى أساسها أن الإسلام لم يعرف حتى اليوم ظاهرة التجديد والتحديث. من هذا المنطلق ترسبت فى الأذهان فى لحظة معينة أن المجتمعات العربية عليها أن تسرع بالتخلى عن الإسلام إن أرادت لنفسها أن تؤدى وظيفة إيجابية فى القرن العشرين، بل لم يتردد البعض فى أن يضيف أن أحد أسباب التدهور فى العالم الإسلامى هو التمسك بقيم ذلك الدين.

الذى يعنينا أن نلاحظه هو كيف أن فترة الأعوام العشرة الأخيرة أدت من خلال مسالك مختلفة إلى رفض مثل هذا التصور، وإلى خلق اقتناع عكسى هو أكثر اقترابا من حقيقة الخبرة التاريخية.

الإسلام بطبيعته هو حركة ثورية أو على الأقل هو دعوة إلى التجديد، منذ بداية الدعوة الإسلامية فإن الجوهر الذى قامت عليه تلك الدعوة هو تحطيم النظام القائم وبناء نظام جديد، بل إن دعوة الرسول إلى الهجرة لم تكن إلا تعبيرا عن رفض التعاليم الإسلامية لسياسة التوفيق والمهادنة. جوهر الإسلام هو دعوة العقل إلى إعمال الفكر، وهو من خلال إعمال الفكر حطّم جميع النظم البالية التى كانت سائدة قبل تلك الدعوة التى تتنافى وتتجافى مع إنسانية الوجود البشرى. إن تاريخ التراث الإنسانى الذى آن له أن يكتب من جديد، وقد أزيل عنه الغبار، وقد أخضع لعملية تنقية محايدة، يثبت أن الإنسان منذ بداية الحضارة اليونانية وحتى اليوم لم يعرف سوى ثورات فكرية ثلاث: الأولى مع «شيشرون» عندما وقف يعلن أن الإنسان قد يولد عبدا، ولكنه من حقه الحرية. ثم جاءت ثورة الإسلام تؤكد أنه لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى وأن المسلمين سواسية كأسنان المشط، الإسلام لم يقتصر فى ثورته الفكرية على أن يؤكد الحق الطبيعى فى الحرية، وإنما أعلن الحق القانونى فى المساواة، وتأتى الثورة الفرنسية فتنعكس جميع هذه المفاهيم لتنتقل إلى الواقع القومى، إنها دفعة إلى الأمام، ولكنها أيضا رجعة إلى الوراء، الحرية والإخاء والمساواة: مفاهيم ثلاثة متكاملة لا تقبل الانفصام، ولكنها مقيدة بالانتماء القومى، إنها تخفى مفهوم العنصرية، ولكن من منطلق القومية السياسية.

الإسلام دعوة إلى التجديد، وهو بطبيعته حقيقة ثورية، كذلك فإن تاريخ الإسلام هو تاريخ للتجديد، ومتابعة التاريخ الفكرى لذلك التراث تؤكد أنه حتى فى فترات التخلف والجمود كان دائما انطلاقة نحو المستقبل. السياسة الإسلامية سياسة الصلابة والقوة، والتى تنطلق من مثالية العدالة والمساواة. العودة إلى الفقه ومتابعة الأئمة الأربعة للبحث فى ثنايا تحليلاتهم عن فكرهم السياسى، يسمح بأن نلاحظ نوعا من القطيعة والإرادة الثابتة فى الابتعاد عن كل ما له صلة بالسلطة والسلطان، لماذا شعور مبهم بأن هناك قرقعة قد أصابت المجتمع الإسلامى؟ إن هذا البناء الضخم من القيم

والمثاليات قد انحرف عن طريقه السوى: مقتل عثمان، قصة على ومقتله، قصة التحكيم وما تضمنته من خديعة، معاملة أهل البيت... جميعها نماذج تدعو للشعور بالتمزق، وبرغم ذلك فحركة التجديد قائمة على قدم وساق.

ما معنى التجديد السياسى؟ قد نصف عملية التجديد بأنها حركة إصلاحية، وقد يأتى أذناب الفكر الأمريكى الذين يرقصون على كل نغمة فيحدثوننا عن التنمية السياسية؛ ولكن فى أبسط معانيه «التجديد» يعنى تغيير القائم، والبحث عن أسلوب جديد يصلح لحل مشكلات الساعة، وقد انطلق الفكر فى ذلك الخصوص يستوعب جميع الخبرات ويعبر عن جميع مظاهر الإبداع. التجديد هو فلسفة قبل كل شىء آخر: هو إيمان من جانب بأن القائم ليس هو المثالية، وهو اقتناع من جانب آخر بأن أى حضارة صالحة لأن تتعلم من الآخرين، وهو ثقة بالذات بمعنى القدرة على بناء الحلول الجيدة وغير المتعارفة. بهذا المعنى منذ بداية الحضارة الإسلامية وعلى وجه الخصوص منذ مقتل على، فإن هذا التراث هو قصة متتابعة الفصول لذلك التجديد، مما لا شك فيه أن هناك أخطاء، ولكن من يستطيع أن ينفى أن الخبرة الإنسانية هى أيضا تراكمات فى الأخطاء؟ وإذا كانت هذه الصفحات لا تسمح بالتفصيل فلنتذكر بعض النماذج: معاوية ما إن وصل إلى الحكم حتى دعا من حوله إلى البحث عن أسلوب لبناء الدولة، إن التغيير الكمى والكيفى الذى أصاب المجتمع الإسلامى كان لا بد أن يفرض البحث عن نظام سياسى يتفق مع ذلك النظام الجديد، ونحن نعلم من الوثائق المنشورة أن صراعا فكريا نشب بين أنصار استقبال الخبرة اليونانية وأولئك الذين دافعوا عن النظام الفارسى، وكانت النتيجة ميلا إلى الأسلوب الأخير مع تطعيمه بالقيم القرشية، أليس هذا تجديدا؟ ولو قارنا تلك الخبرة بما حدث فى روما فأين نضع النموذج الإسلامى من الواقع الرومانى؟ الحضارة الرومانية تمسكت بقوالبها الحقيقية حتى بنظام الأشهاد الذى لا يعبر إلا عن أكثر التقاليد تحجرا وتخلفا، وبرغم احتكاكها بالخبرة اليونانية وبالتراث الفرعونى لم تقبل أن تستقبل أى تراث أجنبى. كلمة «شيشرون» المعروفة فى مجلس الشيوخ واضحة الدلالة: «نحن لا نتعلم من أحد»، أيضا مع تفجر الدولة العباسية الأولى؛ فإن حركة التجديد هى محور العقلية الحاكمة الإسلامية، إن النموذج الجديد أساسه ليس استقبال الخبرة الفارسية بتطعيمها بالقيم القرشية، ولكنه خلق الاستمرارية

فى التقاليد الفارسية مع تطعيمها بالقيم الإسلامية العالمية، أليس هذا بدوره تجديدا؟ ألا يعنى هذا النظرة إلى الدولة على أنها اتفاق خفى بين الشعوب بغض النظر عن أصلها العنصرى حول إرادة جماعية واحدة ذات وظيفة عالمية؟

طبيعة تأبى إلا التجديد، خبرة لم تعرف سوى التجديد، أضف إلى ذلك أن الفكر السياسى الإسلامى كان دائما تعبيرا عن وعى بحركة تجديد ثابتة. ولننقل بصرنا إلى فترات الانحلال: «ابن خلدون» برغم أنه لم يتعرض إلى مشكلة عصره، فإنه أقام بنيان فكره الاجتماعى حول مفهوم التماسك السياسى، المجتمع القومى هو فقط المجتمع المترابط أى الدولة التى قبضتها واحدة، والتى تستند إلى طاقة متدفقة تسير فى اتجاه واحد. وإذا كان «ابن خلدون» لم يعلن ذلك بكلمات صريحة؛ فإنه ترك القارئ يكتشف ذلك من خلال متابعة تاريخ البشرية **أولاً**، ومن خلال تحليل المثالية الاجتماعية حول ظاهرة العمران **ثانيًا**. أما «ابن تيمية» فإن الحديث عنه طويل لا تسمح به هذه الصفحات، أليس هو الذى خرج داعيا المفكر أو الفقيه إلى أن يحمل سيف الجهاد، وأن يتصدر الجماهير لتحقق مثاليتها بقوة العنف وعنف القوة؟

إن الفكر السياسى الإسلامى لم يصبه الجمود إلا مع فكر الأقليات التى تسترت خلف مفهوم الوحدة مع القرنين التاسع عشر والعشرين. مما لا شك فيه أن فترة الحكم العثمانى ساعدت على ذلك التقوقع، على أن أخطر المتغيرات التى تمنع الإسلام اليوم من أن يواجه القرن الواحد والعشرين بقوة متماسكة، هو طبيعة المشتغلين بالفكر السياسى الإسلامى، فى غالبيتهم لم يقدر لهم من جانب الغوص فى أعماق الحضارات الكبرى، ومن جانب آخر الجمع بين مفاهيم الإسلام التقليدية ومنهاجية التحليل العلمى المعاصر بإمكاناتها التى لا حدود لها.

ولعل هذا يفرض علينا أن نتساءل: ما موقف الجماعات الإسلامية من عملية التجديد السياسى؟

المواقف الفكرية السائدة بصدد المواجهة الحضارية فى القرن العشرين

السؤال الذى طرحناه والذى يجب أن نقدم إجابة واضحة بخصوصه هو التالى: أين إمكانات الإسلام فى التجديد والتحديث؟ مما لا شك فيه أننا لا نستطيع أن نتطرق

إلى هذا الموضوع بالتفصيل الكافى فى هذه الصفحات، ولكن طرحه بإيجاز تفرضه حقيقة التساؤل الذى نسعى لصياغة إجابة بخصوصه. إذا انتهينا إلى أن الإسلام لا يصلح للتجديد والتحديث فى عالم القرن العشرين، فكيف نتصور أنه قادر على أن يرتفع إلى مستوى القوى الدولية ذات الفاعلية فى ذلك العالم؟

إذا طرحنا هذا السؤال وجعلنا محور الإجابة هو رصد القوى الاجتماعية الإسلامية فى تصورها للإجابة عن ذلك التساؤل، كان علينا أن نميز بين اتجاهات ثلاثة أساسية:

أولاً: اتجاه يقف من المشكلة موقف الرفض، ومن خلال مسالك مختلفة محورها أن المجتمع الإسلامى ليس فى حاجة إلى التجديد.

ثانيًا: ثم اتجاه آخر يؤمن بأن الإسلام فى حاجة إلى ذلك التجديد؛ ليستطيع أن يتأقلم بعالم القرن العشرين، وليتفاعل مع ذلك القرن ومقتضيات ذلك القرن.

ثالثًا: الاتجاه الثالث يؤمن بأن عملية التأقلم هى عملية تطور مزدوج: العالم الإسلامى عليه أن يتأقلم بعالم القرن العشرين، وعالم القرن العشرين عليه أن يتأقلم بدوره بواقع نظام القيم الإسلامية.

اتجاهات ثلاثة كل منها يملك منطلقاته الفكرية نتابعها بإيجاز:

مدرسة رفض التجديد وروافدها: المجتمع الإسلامى ليس فى حاجة إلى تجديد

الاتجاه الأول: يمثل تيارا متخما له روافده المتعددة، تختلط فى داخله المفاهيم وتتباين، بحيث يكاد يستحيل على المرء أن يحدد عناصره الحقيقية وأين يقف أنصاره من حيث دائرة الاقتناع بهذا التصور؟ وأين ينتهى أولئك الأنصار؟ بل إنه فى جوهره يكاد يقودنا إلى ذلك الفريق الذى يعلن أن الإسلام لا يصلح لحضارة القرن العشرين، أولى الفرق التى تنتمى إلى هذا الاتجاه، هى تلك التى تعلن أنه لا حاجة إلى التجديد، فليذهب التجديد إلى الجحيم ولنترك القرن العشرين يؤقلم نفسه بالإسلام وبتعاليم القرآن، هذا الاتجاه الذى يكاد يقودنا إلى الحركة الوهابية يعكس تصورا سائدا فى المملكة العربية السعودية. لقد ظل المجتمع العربى خلال قرون طويلة يعيش فى تقاليده وممارساته سعيدا بتاريخه وحاضره فلماذا لا يستمر فى ذلك الإطار؟ إن على عالم القرن

العشرين أن يعود إلى عالم بداية الدعوة الإسلامية ؛ لأن الابتعاد عن تلك الفترة هو الذى قاد إلى جميع المآسى التى وقعت فيها الأمة الإسلامية ، التجديد كلمة خادعة ، إنها تعبير عن نوع من رجس الشيطان ، ولماذا لا يؤقلم القرن العشرين نفسه بالإسلام؟ !

هذا التصور يقود إلى نتائج معينة

أولاً : النظرة إلى التجديد على أنه مخالف لطبيعة الإسلام ، والاقتناع بأن الإسلام بحكم طبيعته إن هو إلا تعبير عن يمينية قاطعة تصير فى جوهرها دفاعا عن النظام والوضع القائم .

ثانيًا : هذا الاتجاه هو خطاب للعاطفة وابتعاد عن المنطق ، هو بهذا المعنى يصير فى حقيقة الأمر منطلقا يستمد منه أعداء الإسلام حججهم فى عدم صلاحية ذلك التراث للتجديد والتطور ولغة تتجه بصفة خاصة للنساء ؛ لخلق الاقتناع بأن الإسلام ضد أى دعوة للتحرر الاجتماعى .

أكثر من قوة واحدة تقليدية تؤمن بهذا الاتجاه :

١ ـ أولئك الذين هاجموا المسجد الحرام فى مكة .

٢ ـ قسط مهم من مؤيدى الخومينى ، وبصفة خاصة القيادات الشيعية الدينية المتعصبة ، والتى فى حقيقة الأمر مثلت فى لحظة معينة عصب الثورة الإيرانية .

٣ ـ فريق آخر مهم له موضعه من خريطة القوى السياسية فى الپاكستان .

هذا الاتجاه أصابته عملية إعادة تشكيل فى الأعوام الأخيرة . إنه فى جوهره أساسه عدم الحاجة إلى التجديد ، منطقه العودة إلى المصادر الأولى وقدسية التعاليم الواردة فى القرآن ، هو بهذا المعنى يرفض التجديد لأنه ليس فى حاجة إليه ، ولكن حركة اليسار الإسلامى التى برزت فى لحظة معينة تلاعبت بهذا المنطق : عودة إلى المصادر الأولى ولكن لبناء نظام يتفق مع هذه المصادر القائمة على ما يسمونه بـ «العدالة الاجتماعية» و«المفاهيم الاشتراكية» ، ويأتى هذا الفريق الثانى لتمثله أكثر من قوة واحدة : الطلبة الإيرانيون الذين اعتقلوا الرهائن الأمريكيين ، حركة المكافحين المسلمين بقيادة حبيب الله بيمان ، حركة المجاهدين المسلمين فى أفغانستان ، ثم بعض المفكرين فى إندونيسيا كسيف الدين أنصارى ورشيدى .

فلنترك جانبا الفريق الثانى الذى هو فى جوهره يختلف اختلافا جذريا عن الفريق الأول: إنه يؤمن بالتجديد، ولكنه يجعل أسلوبه للتجديد هو تجاوز الخبرة السياسية والحضارية منذ عهد «عمر بن الخطاب» حتى اليوم، هو بهذا المعنى يذكرنا بالاشتراكية الفرنسية فى أعقاب الثورة التى قامت على أساس إلغاء كل ما ارتبط بخبرة العصور الوسطى ابتداء من الدعوة المسيحية حتى الانفجار المعروف فى نهاية القرن الثامن عشر.

الواقع أن هذا الاتجاه برمته يتهرب من مواجهة المشكلة، الفريق الأول من مشكلة فاعلية الدولة والنظام السياسى، وهو لذلك لم يستطع الصمود فى إيران حيث دولة ضخمة ذات نظام سياسى واقتصادى واجتماعى مركب، قدّر لها أن تخرج من الحصار الأمريكى تسعى إلى بناء نفسها من منطلق الفاعلية والقدرة على حل مشكلات الجماهير. ولعله مما يدعو إلى التساؤل: كيف أن دعاة هذا التصور يقبلون على أساليب الحياة العصرية من سيارة وتكييف ويرفضون حل مشكلات تلك الحياة من حيث أساليب التعامل الاجتماعى؟! إن علينا أن نتذكر أن مثل هذه الدعوة ليست فى صالح الإسلام، إن الإسلام يحيط به بحر من العداوة وعليه أن يواجه ذلك الفيضان لا فقط ليمنعه من أن يغرق الإسلام بقيمه وتقاليده، بل وحتى يستطيع أن يستوعب ذلك العالم من الوثنية فى إطاره الفكرى وبنيانه السياسى. وهنا علينا أن نعود إلى الخبرة التاريخية ونستلهم دلالتها: ماذا فعل معاوية؟ وأين هو من عثمان؟ قد يوصف معاوية اليوم من بعض خصومه بأنه وضع تقاليد لا تتفق مع القيم الإسلامية النقية، ولكن من ناحية أخرى ألم يخرج عن القواعد التى كان يمكن أن توصف بأنها تعبير عن الممارسات الأولى؛ حتى يستطيع أن يعبئ الدولة القوية؟ ألم يختلف فى سياسته عن سياسة عثمان، بحيث استطاع أن يجعل الفرقة تحل محلها حقيقة الدعوة الإسلامية وهى تضامن الأمة حول مثاليتها الحركية؟ والخلاصة أنه برغم كل ما يمكن أن يوجه إليه من انتقادات، فقد نقل المجتمع البدوى إلى مجتمع الدولة الإمبراطورية بتقاليد جديدة ومختلفة، فكيف ننعى على مجتمع القرن العشرين أن ينتقل من تقاليد التحلل العثمانى وجمود مرحلة الدولة العباسية الثانية ومسالك الفساد السياسى كما صاغتها الحركة الشعوبية إلى مجتمع الصلابة والإيمان بالوظيفة الحضارية الذى قد يُقدّر له أن يجمع شمل المسلمين فى نهاية القرن العشرين؟

أما عن الفريق الثانى فإن دعواه تتضمن الكثير من البريق الذى لا يستطيع أن يصمد إزاء التحليل العلمى . إن مراجعة خبرة معينة لا يعنى تقبل تلك الخبرة ولك تراث يملك مزاياه وعيوبه ، وعناصر قوته وعناصر ضعفه . الزعم بأن التجديد يجب أن يعود إلى تعاليم القرآن لا غبار عليه ، ولكن القول بإلغاء تاريخ كامل من القدرة والفاعلية إن هو إلا مفهوم تبطنه دعوة إلى بث بذور عدم الثقة فى الذات القومية ، الاستمرارية التاريخية هى أحد عناصر الضمير والوعى التاريخى للمجتمع العربى والإسلامى ومحاولة تشبيه القرآن بمؤلفات كارل ماركس لم يعد لها موضع ، بل أثبتت من منطلق الخبرة السوفييتية أن الضمير الفردى لا يقبلها بل وهى تقود إلى نتائج عكسية .

الاتجاه الثانى فى فلسفة التجديد : ضرورة تطويع التراث الإسلامى لحضارة القرن العشرين

اتجاه آخر فى إجابته عن مشكلة التجديد ـ أى عملية المواجهة لحقيقة المجتمع المعاصر من منطلق القيم والممارسات الإسلامية ـ ينبع من مبدإ الاقتناع بأن على الإسلام أن يجدد نفسه ، وأن أحد واجبات القيادات الفكرية الإسلامية هو أن تؤقلم ذلك التراث لحقيقة واقع القرن العشرين ، هم يضيفون إلى ذلك أن علينا أن نعترف ونسلم بأن قدسية التعاليم الواردة فى القرآن ليست موضع تساؤل ، وهم يقفون إزاء موضوعين موقف الشك والتردد : موقع المرأة من النظام الاجتماعى أولا ، ثم العقوبات المعروفة بسبب السرقة والزنا فى الأحكام القرآنية من جانب آخر . والواقع أن هذا الاتجاه يعود إلى نهاية القرن الماضى ، ونستطيع أن نصنف بين أبنائه الأفغانى والإمام محمد عبده والشيخ رضا . علينا برغم ذلك أن نلاحظ أن هؤلاء لم يقدموا اقتراحات وضعية لنموذج متكامل للإصلاح ، إنهم وضعوا تقاليد النقد الذاتى وتأثروا بهذا الخصوص بتقاليد الثقافة الجامعية الأوروبية ؛ ولكن ماذا فعلوا أكثر من ذلك؟ أهم من انتمى إلى هذا الفريق الثانى فى عالمنا المعاصر تعلموا ، فى المعاهد والجامعات البريطانية والفرنسية والهولندية عندما كان العالم الإسلامى يخضع لذلك الاستعمار ، وهم لذلك خضعوا لنوع من الاستعمار الثقافى الغربى الذى قاد إلى خلق نوع من عدم الثقة الداخلية فى الذات؟ الثقافة الغربية أدت إلى نتيجتين مختلفتين : فى عقول هؤلاء حدث نوع من الشك فى الإيمان الإسلامى ، وفى منطقهم الفكرى ترسب الاقتناع بأن الإسلام جامد

وغير ديناميكى. أغلب قادة هذا الاتجاه قادوا حركات ثورية ضد النظام الاستعمارى. ولكنهم تعلموا من ذلك النظام أن يكتسبوا من خصائصه عناصر القوة. مفهوم الرفض السياسى الذى ساد دعاة هذا الاتجاه إن هو إلا بقصد اكتساب القدرة على المواجهة، مفهوم الرفض يعنى عدم تقبل عناصر القدرة الإسلامية وهو يصير الطريق الطبيعى فى ذهن هؤلاء ليكتسبوا الصلابة فى مواجهة الغزو الاستعمارى، مما لا شك فيه أن هذه العناصر المختلفة تتراوح بين القوة والضعف، ولكن بصفة عامة القوى التى تستتر خلف هذا الاتجاه تجمع بين ضعف الخبرة الإسلامية من جانب، وضرورة السعى من خلال التجديد والاستقبال لتقوية تلك الخبرة من جانب آخر. إنه نوع من التوفيق الواضح من حيث جوهره وغير الواضح من حيث عناصر تنفيذه.

ينتمى إلى هذا الفريق:

١ ـ حزب «ماسجومى» فى إندونيسيا.

٢ ـ القيادات الأولى فى حزب «جماعات إسلامى» بپاكستان.

٣ ـ بعض رجال الثورة الإيرانية وعلى رأسهم «مهدى بازرجان».

٤ ـ فريق سائد بين الإخوان المسلمين فى مصر.

٥ ـ فريق هام فى حزب الإنقاذ الوطنى فى تركيا يتزعمه «نجم الدين أربكان».

٦ ـ فريق فى السودان يمثله رئيس مجلس الوزراء السابق صادق المهدى.

هذا الاتجاه قد أدى وظيفته، فلنترك جانبا دعوة التجديد ولنتذكر ما هى عناصره النفسية الدفينة: اقتناع بأن الإسلام لا يملك القدرة على مواجهة العالم المعاصر سواء كممارسة أو كقيم، من جانب آخر حقيقة أن التمسك بالهوية الإسلامية ليس إلا لمقاومة الغزو الأجنبى الذى راح يطيح بالمقدرة والقوة الذاتية، استقبال خصائص العالم الغربى يصير الوسيلة لإمكانية رفع راية التحدى، ولذلك فإن هذا الاتجاه تميز بعدم الدراسة الحقيقية لجوهر الإسلام وعدم القدرة على إجراء المقارنة بين الخبرة الإسلامية والخبرات الأخرى لاكتشاف عناصر القوة وعناصر الضعف إذا أردنا أن نحدد دلالة هذا الاتجاه كان علينا أن ننطلق من مفهوم القومية الإسلامية.

فلسفتنا فى التجديد السياسى: عملية متبادلة، تجديد إسلامى وتجديد مماثل فى حضارة القرن العشرين

الاتجاه الثالث: والذى نعلن منذ البداية انتماءنا إليه، والذى هو أكثر ثقة بذاتنا الحضارية يحدد موقفه بوضوح فى أن عملية التجديد هى تطور مشترك ومتبادل. إسلام يجب أن يستعيد نفسه، ويعيد بناء تركيبه الوظيفى من منطلق قيمه التقليدية **أولاً**: وخبرته التاريخية **ثانيًا**: ووظيفته الحضارية **ثالثًا**: ولكن من جانب آخر فعلى عالم القرن العشرين أن يؤقلم نفسه مع الإسلام. إن هذا لا يعنى أن على عالم الطائرات الأسرع من الصوت أن يعود إلى ممارسات البدوى فى غياهب القرون الوسطى، ولكن على العالم الغربى أن يعلم أنه قد فشل ولو جزئيا، وأن إنقاذه من هذا الفشل لن يتم إلا من خلال العودة إلى حضارة أخرى، أو على الأقل إلى نظام آخر للقيم أكثر تماسكا وأكثر منطقية. على أوروبا القرن الواحد والعشرين أن تنفض عن نفسها تقاليد الإلحاد من جانب، ومفاهيم رعاة البقر من جانب آخر، ولنتذكر أن أكثر من فيلسوف واحد فى العالم الأوروبى أعلن ذلك ومنذ فترة غير قصيرة من الزمن. إن الحديث عن انهيار الحضارة الأوروبية أضحى معادا، ونحن لن نصل إلى حد القول بأن تلك الحضارة قد آن لها أن تختفى، ولكن عليها من منطلق إرادتها الواعية أن تعيد تشكيل نظامها للقيم.

أولئك الذين ينتمون إلى هذا الاتجاه الثالث هم أكثر شبابا من الاتجاهات السابق ذكرها، أغلبهم تعلّم واكتسب مدركاته الثقافية فى ظل حركات التحرر الوطنى التى غمرت العالم الإسلامى عقب الحرب العالمية الثانية.

هذا الاتجاه الثالث هو الذى سوف يقدر له الإيناع فى الأعوام القادمة[٥٧].

أهم أدوات إحياء التراث السياسى الإسلامى وتجديده

أدوات المواجهة للغزو الثقافى فى المنطقة العربية:

بقى التساؤل الأخير والذى هو بدوره جدير بأن نقف إزاءه بشىء من التفصيل: كيف؟ وما أدوات المواجهة لذلك الغزو الحضارى للثقافة العربية؟ مما لا شك فيه أنه كان على جامعة الدول العربية واجب خطير بهذا الخصوص، فقد كانت قادرة، حتى الأحداث الأخيرة التى نعيشها، على تكتيل القوى العربية من منطلق تجميع القيادات

الفكرية حول هذه الوظيفة : الوظيفة الحضارية . والواقع أن إحدى المهام الأساسية للمنظمات الإقليمية فى العالم المعاصر هى هذه الوظيفة الحضارية ، نموذج دول السوق المشتركة ، ثم دول أمريكا اللاتينية ليس فى حاجة إلى أن يطرح بهذا الخصوص . على العكس من ذلك فإن الواقع العربى بما فرضه من تحديات وصراع كان يجب أن يرسب فى أذهان المسئولين عن جامعة الدولة العربية مدى خطورة هذه الوظيفة ، وقد لفتنا النظر إلى ذلك ، فى أكثر من مناسبة واحدة ، ولكن قيادة جامعة الدول العربية أبت إلا أن تخلط بين الوظيفة الإعلامية والوظيفة الحضارية ، وظنت أن الأولى تغنى عن الثانية ، بينما ـ وكما سبق وذكرنا ـ كل منهما تمثل مستوى معينا ، وكل منهما تملك إطارها الذى لا تستطيع أى منهما أن تؤديه عوضا عن الأخرى ، وكان من الواجب أن نبدأ بالوظيفة الحضارية ومنذ إنشاء جامعة الدول العربية .

على أن جامعة الدول العربية ما كانت كافية وحدها لتؤدى هذه الوظيفة ، أى عملية المواجهة لحماية الثقافة العربية ، ونستطيع أن نذكر من بين الأدوات الأساسية الجديرة بأن تخلق الانتباه ، وأن تكون موضع عناية خاصة لإمكانية تحقيق المواجهة على وجه التحديد العناصر التالية :

أولاً : الجامعات الحضارية .

ثانيًا : مراكز بحوث إحياء التراث القومى .

ثالثًا : السياسة الثقافية الموحدة والمتجانسة .

رابعًا : تشجيع وخلق مسالك التعامل المباشر بين الطبقات والفئات المثقفة والمتخصصة .

مرة أخرى قبل أن نعالج كلا من هذه الأدوات الأربع على حدة ، علينا أن نتذكر ـ ما سبق وكررنا ـ أن هذه المهام وهذه الأدوات يجب أن تقف باستقلال كامل عن الإعلام اليومى المعتاد . ليست وظيفتها ـ هذه الأدوات ـ أن تتجه إلى الصحافة الدورية الجماهيرية أو الإذاعة أو التليفزيون . إنها قد تقضى أعواما كاملة فى البحث والتنقيب قبل أن يقدر لأى جهد من نشاطها أن يخرج إلى حيز رجل الشارع ، بل وكما سوف

نرى، فمن الممكن أن نشاط بعض هذه الأجهزة يظل حبيس الجدران، لا ينتقل إلى الإعلام المتداول المتخصص.

الجامعات الحضارية والواقع العربى المعاصر

أولى هذه الأدوات وأكثرها أهمية فى الواقع العربى هى ما سميناه بـ «الجامعات الحضارية»، بل ونستطيع دون مبالغة التأكيد بأنه إن لم توجد تلك الجامعات فإننا لن نستطيع بناء أى إطار صالح لمواجهة الغزو الأجنبى للثقافة العربية(٥٨).

وقبل الحديث عن الوظيفة الحضارية للجامعات:

سوف نتناول فيما يلى الأوضاع الأكاديمية التى يعانى منها علم السياسة فى التقاليد العربية المعاصرة، حيث الغرض الأساسى هنا؛ أن الجامعات تقوم بدور أساسى ومحورى فى عملية إحياء التراث، فبالرغم من أنه ليست وظيفة هذه الصفحات أن تتعرض للأوضاع الأكاديمية التى يعانى منها علم السياسة فى التقاليد العربية المعاصرة، وما كنا نتطرق إلى هذه الناحية لولا ذلك الاستفهام الذى لا بد أن يطرحه كل قارئ متخصص: لماذا علماء السياسة فى عالمنا العربى - وبصفة خاصة فى جامعاتنا المصرية - يرفضون الإيمان بالتراث السياسى الإسلامى؟ التعرض لفساد التقاليد المحلية المتعلقة بالتحليل السياسى ليس هذا موضعه، والمقارنة بين العملية الواضحة فى التقاليد القانونية والغوغائية التى لا تقل وضوحا فى الثقافة السياسية لا بد أن تنقلنا إلى نطاق غريب عن موضوع هذه الصفحات، على أنه علينا برغم ذلك أن نرسم صورة تلك الملامح العامة التى كان لا بد أن تقود إلى ذلك الوضع والتى لا تعود فى حقيقة الأمر إلى الفترة التى نعيشها. فى موضع آخر سوف يُقدّر لنا أن نطرح بتفصيل الأسباب التى أدت إلى تشجيع عدم الاهتمام بالتراث السياسى الإسلامى من جانب المستشرقين ومن يسيرون فى فلكهم. الاستشراق كان أداة لفهم العالم العربى، ولكن ليس لكشف عناصر القوة التى يملكها ذلك العالم من منطلق التراث الذاتى، الهدف هو منع فيضان الحركة الإسلامية واستيعاب تلك الحركة فى بوتقة التعامل الاستعمارى.

فى الواقع فإن المعرفة والاهتمام بالتراث السياسى الإسلامى من جانب علماء السياسة، يفرض علينا إدراجا للمشكلة فى إطار أكثر اتساعا، بل إن التساؤلات بهذا

الخصوص لا بد أن تطرح الكثير من علامات الاستفهام التى دفعنا بها فى أكثر من موضع واحد: لماذا الاهتمام بالفكر الإسلامى الفلسفى والحضارى ورفض الفكر السياسى؟ لماذا التسليم بدين الحضارة الغربية للتراث العلمى العربى، ورفض ذلك على التراث السياسى؟ بل إن تشويه الحقيقة قد يصل فى بعض الأحيان إلى مبالغات غير محدودة، إن«جوسدورف» يصل إلى حد المبالغة، حيث فى متابعته التاريخية لبناء العلوم الإنسانية التى استغرقت منه ثمانية مجلدات، لا يفرد أى موضع للتراث الإسلامى فى الوقت الذى يفسح فيه للتقاليد اليهودية موضعا أساسيا.

لقد درج علماء الفكر السياسى على تأريخ المذاهب السياسية على أنها تمثل أحد ملامح النبوغ الغربى، فالفكر السياسى يبدأ بالتراث اليونانى، وعبر حضارة العصور الوسطى يصل إلى المدارس المختلفة المرتبطة بالقومية السياسية والتى تصير بالنسبة لها الثورة الفرنسية خاتمة المطاف. وانطلاقا من تلك الثورة وما أعقبها من أحداث تتبلور الأيديولوچيات السياسية المعاصرة: قومية سياسية تدور حول تأكيد العلاقة النظامية بين الشعب والإقليم والدولة، ماركسية سياسية تجعل من مفهوم الصراع الطبقى محور الحركة السياسية، ثم نازية أو فاشستية تسير بالقومية السياسية فى مسالك العنصرية وسيادة الشعب المختار، وتأتى الصهيونية فتأخذ من ذلك بقسط وتدمج بينها فى صورة أخرى لها طابعها ومذاقها الخاص. الملاحظة العامة التى تربط جميع هذه التعبيرات هى أنها تجعل من التراث اليونانى مصدر الانطلاق فى التأصيل الفكرى، ومن متابعة هذا التراث فى تقاليد الحضارة الغربية، الأسس التى يقوم عليها بناء النظرية السياسية فى خصائصها المعاصرة.

غير هذه الحلقة المتتابعة من المفاهيم والكليات التى تعيش فى إطار التراث اليونانى لا موضع له فى تاريخ الفكر السياسى، فهل معنى ذلك أن جميع الحضارات الأخرى لم تعرف فكرا سياسيا؟ هل تراث كالحضارة الصينية أو الهندية أو الفرعونية لم يقدر له أن يقدم ذلك الإيناع الفكرى، ولم يستطع أبناؤه أن يتطاولوا على ظاهرة السلطة بالتحليل والدراسة، أو على الأقل التفسير الذى يمكن فى مجموعه أن يقدم صفحة أخرى من صفحات الفكر السياسى؟ وإذا كان التراث اليونانى هو الذى قدّم الإطار الفكرى للحضارة الغربية المعاصرة، فهل هذا التراث لم يُقدّر له خلال تطوراته المتعاقبة سوى التأثيروحده دون التأثر بالحضارات الأخرى المحيطة به السابقة عليه واللاحقة له؟ هنا

يبدو التناقض الغريب أكثر وضوحا وأكثر عنفا: مؤرخو الفلسفة من جانب، ومؤرخو الفكر السياسى من جانب آخر، أولئك الذين تعرضوا لتاريخ التراث الفكرى، أى ينابيع الحكمة سلموا: بأن أهل اليونان تعودوا رحلة إلى أرض الفراعنة لاكتساب المعرفة، بل البعض يصل به الأمر إلى أن يتحدث عن تأثير مباشر للحضارة الفارسية فى التقاليد اليونانية وبصفة خاصة خلال الفترة السابقة على حكم الإسكندر الأكبر. جميعهم يعترف كذلك بالتزاوج بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية والفلسفة الكاثوليكية خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر، مؤرخو فلسفة العلوم يحدثوننا عن المؤلفات الإسلامية فى الرياضة والطب والفلك، وعن بعض أهرامات ذلك التراث التى تغلغلت فى الحضارة الغربية وظلت أساسا للممارسة الطبية كمؤلفات «ابن سينا» حتى القرن السابع عشر، فإذا انتقلنا إلى الفكر السياسى فلماذا لا نجد سوى الصمت المطبق والغموض المحير؟ ليس هناك بأى لغة أوروبية مؤرخ للفكر السياسى وقد أفرد للتراث الإسلامى ولو صفحة واحدة؟ «سباين» الذى تتلمذ على يده ومن خلال مؤلفه المشهور نصف الجيل الأوروبى والأمريكى المعاصر لا يذكر كلمة «الفكر السياسى الإسلامى»، «بريلوه» أشهر من سطّر تاريخ الفكر السياسى باللغة الفرنسية بتجرد مطلق عن تقاليد التعصب التقليدى، بدوره يقف من الفكر الإسلامى موقف عدم الاهتمام الكلى والشامل، لماذا؟ هل هذه الحضارات العالمية التى أثّرت وتأثرت أبت إلا أن تقطع اتصالاتها، وتحطم مسالك التعامل فى كل ما له صلة بالنواحى السياسية؟ وهل يعقل أن التزاوج الحضارى يمكن أن يقتصر على بُعد واحد وينتزع ما عدا ذلك البعد من جزئيات فى الوجود الإنسانى ليلقى به بعيدا؟ أم أن التعامل الفكرى هو حقيقة واحدة تأبى إلا أن تكون كلية وشاملة، وبغض النظر عن توزيع الجزئيات كمّا وكيفًا، وزنًا وفاعلية، للإطار العام للاستقبال والإخصاب الذى هو مقدمة للإيناع؟ بل خلال فترة معينة اعتقد أيضا مؤرخو الفكر القانونى بأن النظرة الفقهية قوتها فى صمودها للتأثر، وجمودها إزاء الاستقبال والتفاعل، وظهرت تلك الناحية الأخيرة بصفة خاصة لدى بعض علماء القانون فى تقاليدنا المحلية الذين تعرضوا لدراسة العلاقة بين القانون الرومانى والشريعة الإسلامية، كيف يمكن القول بأن الشريعة الإسلامية تأثرت بالقانون الرومانى؟ جميعها مفاهيم خاطئة وتصورات لا تعبر عن أى علمية حقيقية، فلماذا؟ وكيف نفسر هذه الظاهرة؟

عوامل دفينة تفسر هذا الصمت من جانب الفكر السياسى الغربى وهذا الرفض لا فقط فيما يتعلق بالتسليم بأى علاقات مباشرة بين الحضارة الأوروپية من جانب، والتراث والمفاهيم الإسلامية من جانب آخر، بل وحتى الاهتمام بأى بُعد من أبعاد النموذج الإسلامى للممارسة السياسية، فالنظرة التقليدية التى سادت القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت تسودها فكرة عامة، أساسها أن المجتمعات الشرقية تمثل مستوى حضاريًا أقل من ذلك الذى تتصف به المجتمعات الغربية، حتى إن الفكر السياسى السابق على «مونتسكيو»، تحدّث فى أكثر من مناسبة عن مجتمعات لا تصلح لنظم الحرية، وكان يقصد بذلك المجتمعات الشرقية. وبرغم أن هذا المفهوم ليس بجديد فى الفكر السياسى الغربى، حيث إننا نجد مظاهر تعبر عنه فى فكر أفلاطون، فإنه لم يرتفع إلى مرتبة العقيدة الصريحة الواضحة إلا فى الفكر السياسى المرتبط بحضارة عصر النهضة. ولعل قراءة دقيقة لـ «مونتسكيو» تفصح عن مدى تغلغل هذا المفهوم: فهو عندما يحدثنا عن ذلك الفرنسى الذى أراد أن يكتشف النظم السياسية، ومظاهر فشل تلك النظم فى أدائها لوظيفتها وهى احترام الكرامة الفردية، لم يجد سوى أرض فارس يبحث فى جنباتها عن نموذج للإخفاق والفشل السياسى. عملية الربط بين المجتمعات الشرقية والنظم الديكتاتورية ذات السلطة المطلقة، وحيث استعباد الفرد يصير بلا قيود ولا حدود، والتى لذلك ترفض أى إمكانات للحرية الفكرية، كان لا بد أن تقود لمثل هذه النتيجة: استبعاد التراث الإسلامى من ميدان تاريخ الفكر السياسى.

عوامل أخرى شجعت على هذه النظرة، وأدت إلى تدعيم ذلك الاتجاه خلال الفترة الممتدة منذ الثورة الفرنسية حتى اليوم، والواقع أننا لو عدنا إلى تقاليد الاهتمام بالتراث السياسى الإسلامى فى الحركات الفكرية الأوروپية للاحظنا ظواهر ثلاثا متناقضة لأول وهلة؛ ولكنها متناسقة لو عمقنا مبرراتها: اهتمام جزئى ونسبى قبل عصر القوميات الكبرى، وبعبارة أكثر دقة قبل الثورة الفرنسية، عدم اهتمام كلى من جانب علماء التنظير السياسى، وقد فهمت كلمة «التنظير» على أنها مرادف لكل ما يعنيه اصطلاح «علم السياسة»، اهتمام بأهداف معينة ومن منطلق دوافع حركية معينة لذلك التراث من جانب التيارات الاستشراقية، الاهتمام الجزئى والمسبق على القرن التاسع عشر كان ينبع من فكرة إنسانية الثقافة ومفاهيم القانون الطبيعى فى التصور السياسى والنظام الوضعى، تعبير عن فضول تختلط فيه النواحى الحضارية بالثقافية بالسياسية، يغلب

عليه طابع التاريخ والتشويه فى آن واحد، التنظير السياسى بمعنى تفسير الوجود السياسى كنوع مستقل من أنواع الثقافة يأتى ومن منطلق مفاهيم الثورة والرفض، وتحت تأثير قادة الحق فى مقاومة الطغيان، فإذا بنظرته لا يغلفها سوى طابع الازدراء الذى عبر عن ذاته بعدم الاهتمام، الحركات الاستشراقية والهدف منها هو المعرفة بذلك العالم ليستطيع قادة الحركات الاستعمارية أن يؤسسوا تعاملهم مع المنطقة من منطلق العلم كان لا بد أن تصبغ تعاملها مع التراث السياسى بخصائص معينة، حصيلة هذه العوامل شجعت على نظرة معينة لهذا التراث الإسلامى كان لا بد أن تقود إلى استبعاده من بناء الإطار الفكرى للنظرة الأوروبية للتعامل مع ظاهرة السلطة.

فلنحدد هذه العوامل بشىء من الدقة:

أولاً: أول هذه العوامل هو الاتجاه العام لرفض الحضارات الدينية من نطاق التحليل السياسى. الثورة الفرنسية وباسم العلمانية قامت على مبدإ إلغاء الدين من ميدان الحركة السياسية، وطرد الكنيسة من ممارسة السلطة، وجعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة، حيث لا وسيط، مطلقا حيث لا تقبل أى عنصر آخر للمزاحمة. إعطاء ما لله وما لقيصر لقيصر هو المحور الذى نبعت منه فلسفة الثورة الفرنسية، وإذا كانت مفاهيم تلك الثورة ترفض التراث الكنسى والكاثوليكى، وتلقى بامتداداتها لتتخطى العصور الوسطى وتترابط مع الحضارة اليونانية والإغريقية، فكيف يمكن تصور أى احترام لمفاهيم تلك الثورة مع العالم الإسلامى، عالم يجعل من الدين المتغير الأول الكلى والشامل للوجود الإنسانى، وبرغم أن الدولة البرجوازية التى خلقتها الثورة الفرنسية كانت تعبيرا عن خروج على المبادئ الثورية فى كلياتها؛ فإنها بخصوص هذه الجزئية ظلت أمينة على التقليد وإن قيدت من دلالته، فصل الدين عن الدولة ظل طيلة القرن التاسع عشر ولا يزال، هو المبدأ الأساسى فى التصور الأوروبى، حيث الأول أى العلاقة الدينية ميدان مستقل لربط الفرد بربه، أما الثانى أى العلاقة المدنية المرتبطة بالتعامل اليومى مع الدولة، فهى وحدها موضوع الوجود السياسى، بل إن التطورات اللاحقة سوف يقدر لها أن تزيد من تأكيد هذه النظرة، وسوف تصل فى بعض مبالغاتها إلى إلغاء الدين بوصفه وجودا فكريا: النظرة الماركسية والتقاليد النازية برغم الخلاف البين فى جوهر كل منهما فإنهما كليهما يتفقان على طرد

ومحاربة كل ما له صلة بالعامل الدينى فى نطاق التعامل بين المواطن والجماعة. هذه النظرة التى ميزت بصفة عامة عصر النهضة والتى قامت على أساس سيادة العقل والمنطق الفردى المجرد ما كان يمكن إلا أن تؤدى إلى إلغاء الاهتمام بالحضارات الدينية، ورغم أن هذه النزعة لم تجد ترحيبا حقيقيا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر فى مجتمعات وسط أوروبا، فإننا ما أن نصل إلى مشارف القرن العشرين حتى نجد هذه المدركات قد غزت وسيطرت على جميع الاهتمامات العلمية فى الحضارات الغربية.

ثانيًا: هذه الفترة من جانب آخر هى فترة لا فقط الحركات القومية بل وكذلك الاستعمارات الكبرى. فى غير هذا الموضع رأينا كيف أن حركات الوحدة الأوروبية ارتبطت بنظرة أكثر انفتاحا وأكثر قدرة على التعامل من منطلق التكامل والتوازى مع العالم العربى، الحركات القومية تؤدى إلى الشقاق والتوقع بما يعنيه ذلك من تعصب من جانب، ورفض للانفتاح الفكرى من جانب آخر، حركات الاستعمار زادت من تدعيم هذا التطور العام فى المجتمع الأوروبى خلال القرن التاسع عشر، ومن ثم لم يكن من صالح الحضارات الغربية أن توقظ فى الأمم المغلوبة الاعتقاد بأنها ـ وهى أمم مستعمرة ـ قادرة على أن تجد فى تراثها أى مظهر للقوة والتماسك فى النواحى السياسية. والواقع أن الحركات القومية بهذا المعنى كانت منطقية مع نفسها: فهى تعلم ـ أى تلك الحركات القومية الأوروبية ـ أن أحد أسباب قوتها هو عودتها إلى أصولها، ومحاولة بناء إطار حركاتها من منطلق تقاليدها وتراثها، يبدو ذلك واضحا فى الحكات التيوتونية والجرمانية بشكل خاص فى وسط ألمانيا وشمالها، وهكذا فإنه من الطبيعى أن تقف الجهود الأوروبية ضد أى محاولة حقيقية لإيقاظ النعرة القومية، أو لخلق أى شعور بالقدرة على الانطلاق ابتداء من التراث الذاتى. يبدو هذا واضحا عندما نتابع الجهود التى بذلتها فئات التبشير فى المجتمعات الإسلامية بدعوى تأكيد الوظيفة الحضارية للاستعمار الغربى، فهى تنبش الماضى، ولكن فقط ذلك الماضى البعيد وفى أبعاده التى لا صلة لها بالنواحى الفكرية، وهى إزاء إعادة كتابة التاريخ فهى لا بد أن تسلط الأضواء على الأخطاء والمآسى وهى لا تترك أى شائبة دون أن تضخم فى دلالتها ـ ولنذكر على سبيل المثال موضوع زوجات الرسول، أو حركات العنف الدموى التى ارتبطت بحركات الدعوة العباسية ـ وهى تطور مفاهيم التبعية الفكرية لدى الأقليات لتدعم من علاقات الانتماء الوظيفى بين تلك الأقليات والحضارة غير

الإسلامية، سواء بمعنى الانتماء الدينى أو الانتماء الحضارى للحضارات السابقة على الحضارة الإسلامية. بل هى لا تتردد ـ كما حدث فى شمالى إفريقيا وفى لبنان ـ فى العمل على القضاء على جميع التقاليد المحلية المرتبطة بالاستمرارية التاريخية الإسلامية، تونس ليست سوى قرطاچنة ولبنان هى فينيقيا قبل أن تكون امتدادا للمجتمع السورى و«ابن خلدون» هو المفكر المغربى وليس التعبير الإسلامى.

ثالثًا: ساعد على ذلك وشجّع عليه أن الأمة العربية خلال تلك الفترة لم تكن تملك من بين أبنائها تلك القوى الفكرية الذاتية المؤمنة بتراثها، والقادرة على أن تنبش فى تاريخها، وأن تعيد إلى النور ما تملك من تقاليد فكرية سياسية أو غير سياسية، ويكفى للتأكيد على هذه الملاحظة ظاهرتان: **أولاهما**: متابعة تاريخ الفكر السياسى فى مصر، ابتداء من عصر محمد على حتى اختفاء الوجود البريطانى، أى قرابة قرن ونصف القرن، أى محاولة حقيقية لتأريخ المصادر الإسلامية للفكر السياسى أو لمتابعة البناء الفكرى للقيم السياسية الإسلامية لا موضع لها. ودون دخول فى التفاصيل فلو نظرنا إلى الفكر السياسى المصرى خلال تلك الفترة غير القصيرة لوجدنا أنه ينقسم إجمالا إلى تيارين: **أحدهما**: لا موضع فى تحليله إلا للإعجاب بالتراث الغربى حيث الإسلام يصير بالنسبة له مصدراً للانحلال وسببًا للتخلف، والعلمانية تصير بدورها محوراً ثابتًا لتفسير الوجود السياسى والمثالية السياسية، بل ولا تزال الكتابات التى يطلقها علينا حتى هذه اللحظة أذناب الاستعمار الجديد فى المنطقة، ولكن بصورة أكثر سطحية وأكثر تعبيرا عن التفاهة العلمية، تعكس المفاهيم نفسها. **ثم تيار آخر**: يدعو للإصلاح، ولكنه فى الواقع لا يفعل سوى أن يحاول تطعيم المدركات السائدة ببعض القشور والمفاهيم الجزئية من جانب، وبعض العناصر الغربية من جانب آخر؛ فإذا بنا إزاء خليط غير متجانس من ممارسات محلية سيطرت عليها التقاليد العثمانية، وسطحيات إسلامية لم تسبقها أى محاولة حقيقية جادة للتغلغل فى المنطق السياسى الكلى والشامل للحضارة الإسلامية، وبعض الرموز الغربية التى تكاد تعبر عن جزء من الرداء الخارجى للوجود السياسى الأوروبى، أى متابعة حقيقية للمنطق الإسلامى من خلال الكليات والجزئيات لاكتشاف جوهر تلك الحضارة، ثم نقله لربطه بالعالم المعاصر لا وجود لها. أيضا جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده، اقتصر كلاهما على الدعوة إلى مفاهيم مجردة تكاد تعكس نوعا من الشعارات الحركية، ودون

الحديث عن المحاولات السطحية التى عبّرت عنها بعض القدرات المحلية فى سعيها نحو إرضاء حاكم معين أو الاستجابة إلى هدف مؤقت. ولنتذكر الشيخ على عبد الرازق على سبيل المثال، ولعل خير دليل يؤكد هذه الملاحظة أن حركة الإخوان المسلمين عندما جاءت تخالف التقاليد السائدة، وتعود بالحركة السياسية إلى التراث الإسلامى الحقيقى حيث التعامل مع السلطة هو التزام دينى، وحيث محور الحركة السياسية هو وظيفة عقائدية تنبع وتتحدد بجوهر الدعوة الإسلامية، لم تستطع تلك الحركة - أى حركة الإخوان المسلمين - أن تصوغ إطارا فكريا يستمد مصادره من ذلك التراث؛ ليعبر عن واقع العصر الذى تتعامل الحركة معه - أى الربع الثانى من القرن العشرين - والتى ما كانت تستطيع أن تؤثر فيه دون أن تتفاعل به.

إن التعامل بين الحضارات، برغم أن هذا ليس موضع التحليل فى جزئياته، يملك مسالكه المتعددة. هناك أولا الاستيعاب الفكرى للخبرة، ولنتذكر - على سبيل المثال - غزو مفاهيم الحرية والإخاء والمساواة خارج فرنسا، ومع تحركات وقع أقدام الجيوش الفرنسية، ثم هناك التجريد المثالى للتراث عندما ننطلق فى التعامل عبر الخبرات التاريخية المتلاحقة بحيث نتخطى فترات زمنية معينة، ونخلق الترابط مع المصادر الأولى، حدث ذلك فى علاقة حضارة عصر النهضة بالتراث اليونانى كما سبق ورأينا؛ ولكن هناك أيضا استقبال التركيب النظامى للخبرة كما عرفته المجتمعات العربية بصدد التقنيات الفرنسية، فى جميع هذه النماذج الخطورة الحقيقية هى حيث يترتب على التعامل الاستحواذ المطلق بما يفرضه من تبعية تبرز هذه الملاحظات واضحة لو قارنا حركة الإخوان المسلمين بحركات الكاثوليكية السياسية المعاصرة، وتزداد أكثر وضوحا لو قارنا عملية استقبال القوانين الفرنسية فى العالم العربى بمثيلتها فى المجتمع الجرمانى: بينما نهض الفكر الألمانى رافضا القوانين الفرنسية بل، ومحطما أسطورة الحضارة الفرنسية على يد «فيشت» و«سافينى»، وقف الفكر العربى مصفقا ومهللا تارة، ساجدا ومسبحا تارة أخرى، إن جوهر التعامل الذى كان يجب أن يسيطر على المجتمع العربى خلال تلك الفترة كان يجب أن يجمع بين نموذج التعامل الحضارى الأوروبى فى علاقة حضارة عصر النهضة بالحضارة اليونانية، ونموذج التعامل الجرمانى فى تعامله مع حضارة الثورة الفرنسية: **الأول**: حيث التجريد المثالى للتراث الذى كان يعنى ربط الماضى البعيد للواقع الإسلامى بالحاضر القريب للعالم

العربى، **والثانى**: حيث التجريد المثالى للتراث الغربى بما يعنيه ذلك من استقبال المبادئ والقيم دون الاستحواذ المطلق بما يفرض من تبعية ومسخ للذاتية القومية.

رابعًا: ثم يأتى عامل أخير يزيد من تأكيد هذه النظرة العاملة وهو أن بعض الحضارات الشرقية حقيقة لم يقدر لها أى إيناع فكرى فى أبعاده السياسية. ولنتذكر بصفة خاصة الحضارة الفرعونية والحضارة الفارسية، بل وكذلك الحضارة التركية، جميعها نماذج ترتبط فى التصور الأوروبى بشكل أو بآخر بالحضارة العربية، وبرغم أن الحضارات الثلاث الأولى تربطها فكرة النظم السياسية الأوتوقراطية فإنها أيضا تتشابه فى ظاهرة اختفاء القدرات الخلاقة فى التحليل السياسى، ولعل الأمر الذى يدعو إلى الدهشة والتساؤل: هذه الحضارات عرفت نظما إدارية متقدمة ووضعت قواعد مثالية فى تنظيم المرافق العامة، وعبّرت عن تقدم تكنولوچى لا موضع للمناقشة فى رفاهيته، وبرغم ذلك فإن الفكر السياسى لا موضع له ولا وجود له فى تقاليدها، ليس فقط بمعنى الدراسة النظامية لحقوق المواطن إزاء السلطة، بل وحتى بمعنى تفسير التزام المواطن بالخضوع للسلطة فى إطار متكامل من التأصيل والتسويغ الفكرى. هذه الحضارات - وبصفة خاصة الأولى - التى وصلت إلى أقصى مظاهر التقدم لم تترك أى منها آثارا فكرية تماثل أو تقترب ولو من بعيد من ذلك الذى تركته التقاليد الهندية أو الذى قدّمته الحكمة الصينية.

ولكن منذ الانتفاضات القومية، وحركات الانبعاث القومى، والتحرر من الاستعمار الأوروبى عقب الحرب العالمية الثانية، كيف نفسر استمرار تلك التقاليد الأولى فى حالة التجهيل بالتراث، بل وعدم الاقتناع به؟ ليس هذا موضع التحليل فى فساد التقاليد المحلية المتعلقة بالتحليل السياسى، وليس هذا موضع المقارنة بين عملية واضحة فى نطاق التراث القانونى، وغوغائية لا تقل وضوحا فى ميادين الثقافة السياسية، لكن السؤال الذى طرحناه ولا بد من أن نجيب عنه: لماذا علماء التحليل السياسى فى العالم العربى حتى هذه اللحظة لم يواجهوا أو يتعرضوا للتراث السياسى الإسلامى فى أى بُعد من أبعاده؟ إن الصمت المطبق بهذا الخصوص لا بد أن يدعو إلى الحيرة: فكر إسلامى سياسى لا موضع له فى نطاق الدراسة العلمية لتطور الفكر السياسى، بل ومجرد إثارته يصير دلالة على الرجعية والجمود، خبرة نظامية مرفوضة

مقدما: أليست علامة على التخلف؟ متابعة حركية تصير نوعا من الرد للوقائع دون أى معايشة لتحليل معنى ودلالة الحركة من منطلق التجريد والتنظير للعلاقة بين المتغيرات. وتصير هذه الدلالات أكثر وضوحا عندما نذكر أن التاريخ لم يعرف حركة إيناع قومى وانبعاث حضارى وكما سبق وذكرنا وكررنا دون العودة إلى الأصول. ويجب أن نعترف أنه برغم جميع الأخطاء، أن ما تعيشه المنطقة العربية منذ قرابة ربع قرن هو انبعاث قومى: جمال عبد الناصر، الرئيس بومدين، بل والملك فيصل ليست إلا نماذج متفرقة من منطلقات ومن تصورات عقائدية متباينة إلا أنها جميعها تربطها فكرة الإيمان بالوظيفة الحضارية للمجتمع العربى، فلماذا هذا التجاهل، وهذا الصمت المحير؟

مما لا شك فيه أن الإجابة عن هذا السؤال تفرض قسطا من الوضعية والحياد وتجنب العاطفية فى تحليل المواقف. علينا أن نعترف أولا بأن هناك مجموعة معينة من الصعوبات كان لا بد من اجتيازها لإمكانية خلق ذلك الاهتمام بالتراث الإسلامى. رأينا فى موضع آخر أن التراث الإسلامى للتعامل معه لا بد من امتلاك أدوات معينة، على أنه إلى جانب، ذلك فهناك مستلزمات للتصدى للتراث، لا يملكها علماء السياسة فى عالمنا العربى المعاصر. فالترابط بين الثقافة السياسية والتراث الدينى فى الحضارة الإسلامية من جانب وطبيعة الوظيفة الحضارية للمجتمع الإسلامى من جانب آخر، يمثل عقبات أساسية لا يستطيع علماء السياسية فى عالمنا العربى المعاصر أن يتخطوها، لماذا؟ لأن هؤلاء ليسوا إلا مجموعة من الدخلاء على الثقافة العلمية خلقتهم الظروف ليزدان بهم النظام السياسى. علينا أن نعترف بأن القيادات السياسية فى العالم العربى لا تملك القدرة على الفهم الحقيقى، ولا تملك الرغبة فى التعامل مع العلماء، وأكثر الميادين تأثرا بهذا الوضع المختل هو ميدان الثقافة السياسية، إن أولئك الذين يصفون أنفسهم بأنهم متخصصون فى علم السياسة ليسوا إلا نماذج ممسوخة، وهم غير قادرين على فهم أى تراث سياسى، وصلوا من خلال طرق مشبوهة، ثقافتهم خليط غير متخصص، وظيفتهم لعبة النظم القائمة. وهكذا تفاقم الوضع الذى سبق ورأيناه خلال الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية وفى أثناء فترات الاستعمار الأوروبى. برغم كل ما يمكن أن توصف به حركات الاستشراق من سوء نية ورغبة متعمدة فى التشويه فإنها كانت تنبعث من اعتبارات علمية ووضعية حقيقية، ولكن ما أصاب عالمنا المعاصر لا يمكن أن يوصف إلا بأنه منزلق خطير نحو خلق ضباب كثيف، يغلف كل ما يمكن أن

يرتبط بالمعرفة بالتراث سواء فى قوته أو ضعفه. وإذا كان الاستشراق قد مكّن القيادات الأوروپية من أن تعرف حقيقة مسالك التعامل مع الشخصية العربية، فإن الأوضاع الحالية لما يسمى بالثقافة الأمريكية وتأثيراتها السيئة على تقاليد التحليل السياسى فى العالم العربى أدت وسوف تؤدى إلى التجهيل الكلى الكامل لكل ما له صلة بالتراث السياسى. ويمكن القول دون الدخول فى تفاصيل بأن من يتولى الاستمرارية العلمية لتقاليد الاستشراق فى هذه اللحظة هى المدارس الصهيونية فى داخل الجامعات ومراكز البحوث الإسرائيلية، وهكذا إذا استمرت الأوضاع التى نعيشها كما هى عليه فإن النتيجة سوف تكون ثابتة: تعميق عدم فهم العالم العربى من الجانب الأمريكى، زيادة القطيعة بين الواقع العربى المعاصر والتراث السياسى الإسلامى، فهم أكثر نضجا وأكثر علمية بطبيعة الشخصية العربية من الجانب الصهيونى، فهل قدرت القيادات المسئولة هذه النتائج؟

السؤال الذى طرحناه لا يزال من دون إجابة عنه كافية، لماذا يزداد التجهيل الثابت بالتراث السياسى الإسلامى؟ ولماذا علماء السياسة فى عالمنا العربى المعاصر لا يملكون القدرة على فهم تراثنا الإسلامى؟

مجموعة من المتغيرات الجانبية إلى جوار ذلك الذى سبق وذكرناه، جاءت لتزيد وتدعم من هذا الوضع الذى لا يمكن الدفاع عنه:

أولاً: التعامل الفكرى لعلماء السياسة فى الوطن العربى إنما تم فى أغلب الأحيان مع الثقافة الأمريكية وتقاليد القارة الجديدة، وهذه تملك نظرية ثابتة أساسها توظيف التعليم الجامعى أداة لخلق الأعوان والأنصار وبؤر التجاذب، حيث تصير العناصر القومية بمثابة طابور خامس فكرى للإمبراطورية الجديدة، ولتحقق ذلك لا بد من أن تضعف من الانتماء القومى وتدعم الترابط المصلحى، أدواتها بهذا الشأن كثيرة يعرفها كل من تعرّض لدراسة ظاهرة «التسميم السياسى».

ثانيًا: أضف إلى ذلك أن الجامعات الأمريكية تعكس وضعًا حضاريًا لمجتمع لا تاريخ له، مجتمعات القارة الجديدة بصفة عامة، بل ولا تزال حتى هذه اللحظة كما هو واضح فى المجتمع الكندى، لم يقدر لها التكامل القومى إلا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، تاريخ محدود من حيث البعد الزمنى، تقاليد قومية لا وجود لها، جامعات

لا تؤدى وظيفة حضارية: فى مثل هذا الإطار يكون من العبث تصور الحديث عن تراث سياسى، حتى إن التدريس لتاريخ الفكر السياسى ذاته يصير موضع المناقشة فى كليات العلوم السياسية فى بعض الجامعات الأمريكية بل وأشهرها.

ثالثًا: ثم يأتى متغير ثالث يزيد من ضخامة هذين المتغيرين السابقين وهو طبيعة مراكز دراسات الشرق الأوسط المنتشرة فى القارة الجديدة، أسباب معينة أدت إلى أن تلك المراكز هى امتداد فى حقيقة الأمر لوظيفة الدعوة الصهيونية فى المجتمع الأمريكى. وأغلب علماء أقسام العلوم السياسية بالمعنى الضيق لا اهتمام لهم بالعالم العربى، ولعل أحد أسباب ذلك أنهم فى غالبيتهم العظمى مهاجرون من القارة الأوروبية يكادون يعيشون بمعزل عن الأحداث، متفرغين إلى التنظيرات المجردة، ودعاة الحركة الصهيونية استطاعوا أن يتغلغلوا فى مراكز دراسات الشرق الأوسط، النتيجة الطبيعية أن أضحت تلك المراكز فى لحظة معينة هى المصدر الوحيد للمعرفة بالعالم العربى من جانب القيادات الأمريكية، برغم أن هذا الوضع قد بدأ يخف نسبيا فى الفترة الأخيرة؛ نتيجة للهجرة الفلسطينية إلى العالم الجديد، وبصفة خاصة فى الجامعات المنتشرة فى الجنوب الأمريكى، حيث العناصر الملونة قادرة على أن تصل فى حدود معينة إلى مراكز البحوث والجامعات؛ فإن هذا الوضع لا يزال يسيطر على جميع المراكز المهمة المتحكمة فى الثقافة الأمريكية، ولعله من نافلة القول أن نذكر بأن علماءنا ليسوا إلا أبواقا، تردد بطريق أو بآخر ما تقدمه تلك المراكز من معلومات.

ترى هل نفهم لماذا لا نستطيع أن ننتظر من هؤلاء المتخصصين القدرة على فهم تراث سياسى إسلامى أو غير إسلامى؟ ترى هل نفهم لماذا ونحن نعلنها بصراحة، نحن لا نتجه إلى هؤلاء ولا يعنينا منهم سوى الصمت، بل ونحن نعلم مسبقا أن الأجيال الجديدة التى خلقوها فى جامعاتنا ولفترة غير قصيرة لن تحمل أى بارقة من الأمل؟

قد يبدو هذا القول من جانبنا يتضمن الكثير من التشاؤم، ولكن لماذا لا نصف الأشياء بأسمائها الحقيقية؟

مما لا شك فيه أن الصورة المترسبة فى الأذهان عن أن علم السياسة فى التقاليد الأمريكية، يمثل أقصى صور التقدم فى العالم المعاصر، هى حقيقة تتضمن قسطا كبيرا من الصحة، على أن علينا أن نفهم الدلالة الحقيقية لمعنى ذلك، وأن نحدد هذا التقدم فى إطاره الحقيقى:

١ ـ التقدم فى علم السياسة فى التقاليد الأمريكية يدور حول استخدام أساليب منهاجية تجريبية ولا يتعدى ذلك . فالالتجاء إلى الأساليب الكمية والاستناد إلى لغة الأرقام هو تقليد وضعت أصوله المدرسة السلوكية، استقبلته تقاليد التحليل الاجتماعى فى القارة الجديدة ابتداء من الأصول التى قدّمتها المدرسة الفرنسية من جانب، وأبحاث «پاڤلوڤ» الروسى من جانب آخر، ومنطق «داروين» من جانب ثالث، ثم جاءت ظروف عملية فضخمت وهيأت المناخ اللازم والصالح لتطبيق هذه الأساليب على نطاق واسع فى التحليل السياسى . ليس هذا موضع المناقشة فى جدوى هذه المنهاجية بصدد تحليل سلوك مركب تغلفه الجوانب العاطفية والشحنات الانفعالية، ولكن الذى يعنينا أن نتذكر أن هذه المنهاجية هى وحدها علامة التقدم فى التقاليد الأمريكية، ومن ثم فكل ما له صلة بالتنظير أو بناء الإطار الفلسفى للتعامل مع الوجود السياسى، لا موضع حقيقى له فى تلك المدرسة، بل ولا تعرفه تلك التقاليد إلا نسبيا وفى حدود ضيقة تكاد تجعل منه كمّا مهملاً .

٢ ـ أضف إلى ذلك أنه حتى فيما يتعلق بالنواحى المنهاجية، فإن الفقه الأمريكى لم يستطع حتى هذه اللحظة سوى أن يطبق المنهاجية التقليدية لعلم الاجتماع، وللأساليب المتداولة فى التحليل الاجتماعى على ظاهرة تأبى إلا أن ترفض مثل هذه المنهاجية، أو على الأقل هى فى حاجة إلى أقلمة وتطويع ووضع قواعد للتعامل مع الظاهرة تنبع من طبيعتها وتعبر عن خصائصها . كيف نتصور تطبيق قواعد فهم السلوك الفردى المعتاد كتفضيل نوع معين من أنواع الملابس أو الطعام على نوع آخر لاكتشاف حقيقة السلوك القيادى أو السلوك الثورى؟ إن علم السلوك يعلن عن فشل أو يقيد نجاحه إزاء السلوك الجنسى؛ لأنه بطبيعته المركبة والمتعددة الطبقات يأبى أن يخضع لقواعد واحدة مشتركة فكيف بنا إزاء السلوك السياسى وبصفة خاصة السلوك القيادى الذى يمثل الاستثناء والذى يكاد يصير حيث كل تطبيق من تطبيقاته يعبر عن حالة متميزة؟ والخلاصة أن علم السياسة الأمريكى له بعض نواحى قوته، ولكن تلك النواحى دائما نسبية وهى بطبيعتها فضلا عن أنها لم تتكامل بعد لا أهمية لها بخصوص تحليل التراث .

٣ ـ فإذا تركنا هذه النواحى التنظيرية المطلقة، وتناولنا علم السياسة الأمريكى فى واقعه وتعامله اليومى مع المواقف والأحداث، كان علينا أن نسلم بحقيقة أخرى

مزدوجة: من جانب فإن علم السياسة والثقافة السياسية فى المجتمع الأمريكى أضحى يوظف لخدمة الاستعمار الأمريكى ونشر النفوذ الأمريكى. وإذا كانت التقاليد السياسية الأمريكية لم تستطع بعد أن ترقى إلى مرتبة التكامل؛ فإن هذا لا يمنع من أن نلحظ كيف أن قواعد تعامل السياسة الأمريكية الخارجية، وقد انتفعت بالخبرات السابقة الإنجليزية والفرنسية والنازية، وقد امتلكت عناصر القوة المادية وفتوة الشباب، قد نجحت فى أن تفهم ولو فى قسط معين خير أساليب التعامل لتطويع الشعوب المغلوبة، من خلال إعادة تشكيل الطابع القومى من جانب، والتسميم السياسى من جانب آخر، وخلق بؤر التجاذب الفكرية والمصلحية من جانب ثالث. هى فهمت تلك الشعوب بفضل التقاليد التى قدّمتها الخبرة الأنجلوسكسونية. وهى استغلت التجربة النازية بل وعلماء التوجيه السياسى الذين صقلتهم تلك الخبرة فى جعل المنطلق المعنوى إحدى أدوات تحطيم الذات القومية. لا يعنينا التفصيل بذلك الخصوص، ولكن الذى يجب أن نضعه فى الاعتبار كيف أن هذه السياسة تجعل معالجة التراث أمرا شاقا ومعقدا. وتجعل العقبات ليس مصدرها العدو الأجنبى، ولكن الأدوات القومية التى طوعت أو صممت فأضحت سواء بلا وعى أو بإرادة صريحة تقف من ذلك الإحياء موقف العداوة والتربص. ولعل مما يزيد من خطورة هذه الناحية طبيعة المثقف العربى. إحدى خصائص طابعنا العربى المعاصر هى الاندفاع بلا وعى، والتمسك بالرأى إلى حد المهاترة ودون استثناء المتخصص فى هذا الخصوص: إنه لا يعرف الاعتدال ولا يتقبل التواضع، وإن قُدّر له أن يساير اتجاها أو ينقل رأيا صار وقد أضحى مؤمنا بأن العدول عن هذا الرأى أو الاعتراف بالخطإ فى ذلك الاتجاه يعنى انتقاصا للكرامة، وتحقيرا للهيبة، وامتهانا للشخصية.

٤ ـ وهكذا يتعين علينا أن نطرح بهذا الخصوص مشكلة أساسية تتعانق بداخلها تقديرات علمية بأخرى لا صلة لها بالتحليل العلمى: كيف نُوفّق فى خلق أساليب الحصانة الذاتية؟ علم السياسة الأمريكى به ما له وما عليه. ولا أحد يستطيع أن ينكر عناصر التقدم ومظاهر التخلف. ولكن هناك إلى جوار ذلك فريقا من أبنائنا، قد صنعته الظروف التى عاشتها المنطقة خلال الفترة الأخيرة، فأضحى بحكم خصائصه ـ والتى لا تُشرّف أى مجتمع ذى كرامة ورجولة ـ مما يسهل عملية الغزو لاستقبال ـ لا فقط الصالح ـ بل والطالح، أو بعبارة أخرى لقد أضحت تربتنا خصبة للتعامل مع ذلك

الموقف لا لصالحنا، ولكن لصالح الاستعمار الجديد. فما أدوات خلق الحصانة الذاتية، والقدرة على الدفاع عن الهوية القومية إزاء مثل هذا الموقف؟ سؤال آن الأوان لأن يطرحه كل مفكر وكل مثقف عربى، بل وكل مسئول عن التعامل السياسى فى الداخل والخارج، برغم ذلك فإن أى محاولة حقيقية وجادة للإجابة عن هذا السؤال لم يُقدّر لها بعد التكامل، بل ويُخيّل إلىّ أن هناك أدوات محلية وظيفتها تخريب أى محاولة لمواجهة هذا الموقف، وهنا تبرز أهمية دراسة التراث كأحد أدوات ضبط هذا الفيضان الإغراقى والدعائى، لا فقط التراث الإسلامى بل وكل تراث وأى تراث. إن النجاح أو الفشل فى نماذجنا التاريخية لا يمكن إلا أن يقدم دلالته، وأن يصير بهذا المعنى وسيلة للتقييم والحكم أيضا على الحاضر.

٥ ـ ويزيد من خطورة هذه الناحية ويسهل منها فى آن واحد: نظام القيم الحضارى، الذى يميز التراث الإسلامى، بينما هذا النظام للقيم يقف من نظام القيم الامريكية ـ مع التسليم بأن الممارسة الأمريكية استطاعت أن تبنى نظاما متكاملا مستقلا للقيم ـ موقف التعارض والتناقض، كل منها يأبى إلا عدم التجانس مع الآخر، وذلك فى اللحظة نفسها التى نجد فيها نظام القيم الإسلامية قابلا على أن يتقابل ولو فى قسط معين، وأن يتعايش ولو بدرجة معينة مع نظام القيم الغربية النابعة من التقاليد الكاثوليكية الأوروپية.

٦ ـ إذا اقتصرنا على بلورة هذه المفاهيم فى عملية إحياء التراث، وربطنا بين هذه الملاحظات وجوهر التعامل مع الخبرة التاريخية، كان علينا أن نسجل ملحوظة أخيرة يثيرها اصطلاح بدأ يتردد فى الفقه الأمريكى المعاصر بثبات ووضوح: الثقافة السياسية. قبل أن نطرح هذه الناحية من حيث علاقتها بالتراث علينا أن نتذكر أن ما نقصده بالفكر الأمريكى فى هذا المجال هو الفقه المعد للغزو المعنوى للمجتمعات المتخلفة، فلأول مرة فى تاريخ الإنسانية نستطيع أن نميز فى الفقه السياسى بين نوعين: **أحدهما**: علمى، **والآخر**: ديماجوجى، برغم أن هذا التقليد نبع من الخبرة الصهيونية فإنه اليوم أضحى إحدى علامات الفكر الأمريكى، ولا يستطيع أن يلمسه وبصعوبة إلا العالم المحنك الذى عايش تلك التيارات ولمس حقيقتها. والنموذج الواضح لهذه المأساة التى يعيشها علم السياسة الأمريكى يرتبط بالشرق الأوسط. إن كل من تعامل

مع الجامعات الأمريكية لمس القطيعة الحقيقية . بل والمطلقة بين أقسام العلوم السياسية ومراكز أبحاث دراسات الشرق الأوسط ، ليست المشكلة تتبلور حول التنافس الأكاديمى والغيرة العلمية ؛ ولكنها تنبع من احتقار صامت من جانب ، وعمالة مهنية من جانب آخر . مشكلات لا تعنينا لو لم تكن لها انعكاساتها الفكرية والعلمية ولو لم تكن أرضنا رخوة قابلة لأن تتعامل دون إرادة مع أى ريح تهب علينا من الخارج . عودة إلى مشكلة ما يُسمى بـ «الثقافة السياسية» ، نجد أن هذا الاصطلاح دُفع به فى الستينيات تحت تأثير هدف معين : تحويل القوى القومية للاهتمام بالحاضر ، وإلغاء علاقة الترابط والتماسك والاستمرارية مع الماضى ، ما المقصود بكلمة الثقافة السياسية؟ فلنستمع إلى بعض التعريفات . يقول «فربا» بأن الثقافة السياسية تتكوّن من «نظام المعتقدات التجريبية ، والرموز المعبرة ، والقيم التى تحدد الموقف حيث الحركة السياسية تُشكّل تعاملاً» . هذا التعريف فى حقيقة الأمر ليس إلا امتدادا لمفاهيم «الموند» والتى أساسها أن كل نظام سياسى يتجسد فى نموذج معين من نماذج التعامل مع الحركة السياسية ، إذا أردنا أن نبلور هذه المفاهيم حول صياغة مبسطة استطعنا أن نترجم ذلك بأن الثقافة السياسية يقصد بها تلك المفاهيم السائدة فى المجتمع حول أساليب التعامل مع السلطة ، وهكذا يصير مفهوم الثقافة السياسية وقد انطلق من عناصر فكرية ثلاثة : المشاركة حيث إن كل جماعة سياسية لا بد أن تنطوى على قسط معين أو درجة معينة من المشاركة . ثانيًا التوزيع الرقمى : بمعنى أن الغالبية العظمى فى مجتمع سياسى تعبر عن ملامح ذلك المجتمع لا فقط سلوكيًا ؛ بل وكذلك ثقافيًا ، ثم أخيرا فإن محور التحليل السياسى هو الوضع القائم حيث يختفى كل ماعدا ذلك فى بوتقة التعامل اليومى . الثقافة السياسية بهذا المعنى ترجمة للرأى العام ، أو إذا شئنا للسلوك الإدراكى ؛ حيث تصير المفاهيم السائدة ـ وبغض النظر عن مستويات تعاملها مع الواقع ـ هى منطلق اكتشاف الخصائص المعنوية للمجتمع السياسى ، حقيقة علمية لا موضع للمناقشة فى صحتها ، ولكنها طوعت وحرفت فإذا بها منطلق لعمل دعائى ، وفى سبيل تحقيق هذا الهدف أضفى عليها ما لا يعبر عن حقيقتها . الحقيقة العلمية هى أن علم السياسة تحليل للواقع والقائم لا يعنيه التاريخ فى ذاته أو لذاته . أحد عناصر الحقيقة القائمة هو الفرد العادى ، المواطن لأنه هو الخلية النهائية التى منها يتكوّن الوجود السياسى وإليها ينتهى مصير الحركة السياسية ؛ ولكن هذه الحقيقة العلمية لا يجوز أن تقتطع : فإذا كان التاريخ لا

يعنينا فى ذاته ولذاته فهو عنصر من عناصر الواقع والقائم ومنه، وبه نستطيع أن نفهم الوضع المعاصر. والمواطن هو الذرة النهائية للوجود السياسى، ولكنه ليس الوجود السياسى، إنه الظاهرة السياسية على المستوى الجزئى والميكرو وليس الظاهرة السياسية فى حقيقتها وتكاملها؛ لأن هذه أساسا لا يمكن فهمها إلا على المستوى الكلى والماكرو، الحقيقة العلمية التى تدور حول المفاهيم السائدة والمدركات تم تطويعها فإذا بها منطلق لتدعيم فكرة مثالية الأسلوب الأمريكى للتعامل، وتشجيع الابتعاد، وعدم الاهتمام بالتراث التاريخى، ثم يكمل هذا الإطار العام بوصف هذه الحقيقة التى لا تعدو أن تكون ترجمة لخصائص ما تعوّد الفكر أن يسميه بـ «خصائص الطابع القومى» بكلمة «ثقافة سياسية»، أين تصور فلاح مصرى أو عامل زراعى فى أمريكا اللاتينية أو فقير هندى لمن يمارس السلطة - أى للحاكم - من كلمة «الثقافة السياسية»؟ هل امتهنت هذه الكلمة لتصير تعبيرا عن المدركات الجماعية السائدة التى قد ترتفع إلى مستوى العلم، وهو نادرا ما يحدث، وقد تنخفض فإذا بها مجموعة من الخزعبلات والمفاهيم الفطرية؟ وألا يعنى ذلك أن أمهات الفلسفة السياسية تصير ولا موضع لها فى نطاق ما يجب أن يفهم فى نطاق كلمة «الثقافة السياسية»؟ قد يُقال بأنه خلاف حول اصطلاح، وهنا تظهر بوضوح براعة التكتيك الدعائى: التسلل من خلال المفاهيم السائدة، التى تعوّدت التقاليد أن تضفى عليها درجة معينة من الاحترام لترسيب مدركات معينة، لا بد أن تقود إلى مجموعة مواقف هى التى تسعى إليها الحركة الدعائية.

ما كان يعنينا أن نتعرض لمفهوم الثقافة السياسية كما يطرحه الفكر الدعائى الأمريكى فى هذا المجال، لو لم يكن مرتبطا بعملية الإحياء للتراث القومى السياسى فى بعض جزئياته: من جانب تشجيع المفهوم الأمريكى للثقافة السياسية يتضمن إن لم يكن إلغاء فعلى الأقل تقييدا لأهمية ودلالة الوظيفة الخلاقة للعودة للتراث، وبصفة خاصة فيما يتعلق بفهم الواقع المعاصر. ونحن قد انطلقنا فى تحليلاتنا من منهاجية تقوم على أسس عكسية بل ومتناقضة مع مثل هذا التصور. فى موضع آخر عندما تناولنا تحليل مشكلة النظام السياسى فى المجتمع العربى، وجدنا أن محور فهم ذلك النظام لا يمكن أن ينبع إلا من الوعى الجماعى التاريخى، برغم ذلك فإن المفهوم الأمريكى للثقافة السياسية وهو فى حقيقة الأمر استيعاب للمدرسة السلوكية كما طرحها العالم الأمريكى الأشهر «مريام» فى مؤلفه المعروف والتقليدى «civic cueture»، عندما لم يكن الفقه قد طُوِّع

بعد فى بعض جوانبه فى خدمة الإمبراطورية الجديدة، قد قادنا إلى فرض الاهتمام أيضا فى التراث الإسلامى بما أسميناه بـ «المدركات والمفاهيم السائدة»، وقد كان هذا سببا فى اهتمامنا الذى لمسه القارئ فى أكثر من موضع واحد بمصادر الفكر السياسى الإسلامى غير تلك المصادر التقليدية التى تعوّد علماء التراث أن يحيلوا عليها، اهتمامنا بالخطب والرسائل والكتب الموسوعية لم يكن إلا نتيجة لهذا المفهوم الواسع لكلمة الثقافة السياسية. الوثيقة التى نحللها، أى كتاب «سلوك المالك»، هى نموذج يعكس من جانب مدركات سائدة، ومن جانب آخر فلسفة وتصوراً للمثالية الذاتية ولو من منطلق تفكير سياسى لا يمثل النبوغ، ولكنه يملك القوة والفاعلية التى فرضتها ثقة الحاكم فى شخص من طلب إليه أن يسجل قواعد الحكمة السياسية[٥٩].

٧ ـ ما المقصود أولا بالجامعات الحضارية؟ وهل معنى ذلك أن هناك جامعات غير حضارية؟ وكيف يمكن تصور جامعة ليست لها وظيفة حضارية؟

مما لاشك فيه أن أى جامعة لا بد أن تملك وظيفة حضارية، فالجامعة هى معقل الثقافة القومية؛ وهى من ثم تمثل علاقة ترابط ثابتة بين الماضى والحاضر والمستقبل عبر نظام القيم التاريخية للمجتمع السياسى. ولكن هناك مجموعة من الجامعات نستطيع أن نصفها بأن كل نشاطها لا يدور إلا حول الوظيفة الحضارية. ونعنى بذلك أن وظيفتها تتمركز حول التعامل مع العالم المعاصر الفكرى والحركى من منطلق واحد: بناء وتعميق وإعادة تشكيل مفاهيم وقيم التعامل الحضارى. إنها جامعات بهذا المعنى تختلف عن الصورة المتداولة للجامعة فى العالم المعاصر. هذه الصورة المتداولة تجعل وظيفة الجامعة الأساسية ترتبط وتدور حول خلق وتطوير المهام المتعلقة بالخدمات اليومية، وهى لذلك ترتبط بما يُسمى «المهن الحرة»: المحاماة، الطب، الهندسة على سبيل المثال. الجامعات الحضارية على العكس من ذلك تصير وظيفتها التعامل مع قيم حضارة معينة، يعنيها تطويرها أى تطويعها لمعالم الحضارة التكنولوچية، أو بعبارة أخرى إكمال ما يمكن أن يكون قد أصاب تلك الحضارة من نقص أو جمود أو تيبس لسبب أو لآخر. بهذا المعنى تصير الجامعة الحضارية أداة من أدوات البناء الأيديولوچى، ولكن من منطلق جماعى منظم ومستقر وثابت. هذا المفهوم فى الواقع ليس جديدا: عرفته على وجه الخصوص حضارات العصور الوسطى؛ حيث لم تكن

الجامعة أداة للتثقيف الجماهيرى أو المهنى ، وإنما هى معسكر للرهبنة الفكرية ولخلق الكهنوت العلمى . جميع علماء التاريخ السياسى يعترفون بأن مفهوم الوحدة الأوروبية إنما يستمد مصادره الحقيقية من جامعة باريس خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر . هذا المفهوم ـ أى مفهوم الجامعة الحضارية ـ تطور أيضا عقب الثورة الفرنسية . النماذج التى نعاصرها بهذا المعنى كثيرة ، وإذا اقتصرنا على أهمها وأكثرها خطورة كان علينا أن نتوقف إزاء نماذج ثلاثة صارخة ، من حيث ما استطاعت أن تؤديه فى التطور الفكرى الذى تعيشه الإنسانية فى النصف الثانى من القرن العشرين .

أولاً : جامعة اللاتيران بروما أكثر الجامعات الحضارية اليوم عراقة واتساعا من حيث الإيناع الحضارى دفاعا عن الكاثوليكية السياسية .

ثانيًا : الجامعة العبرية فى القدس ، والتى سبقت إنشاء الدولة الإسرائيلية بقرابة عشرين عاما ، والتى لا تزال حتى اليوم تستقل استقلالا كاملا عن الدولة العبرية .

ثالثًا : التطبيق الثالث والذى لا يقل خطورة عن أى من الجامعتين السابقتين برغم أنه مجهول وغير معروف ، هو الجامعة الأمريكية المعروفة باسم «القضية الغربية ـ Western Case» وهى موجودة حاليا فى شمالى الولايات المتحدة فى منطقة «كليڤلند» ، والتى يقال إن الوصول إلى كنوزها لا يقل صعوبة عن التسرب إلى خزائن البنتاجون(٦٠) .

٨ ـ هذا المفهوم يجب أن يسوقنا إلى المنطقة الأزهرية ، فقد عوّدتنا الجامعة الأزهرية على أن تكون سبّاقة فى عمليات التجديد الحضارى ، وبصفة خاصة دون أن تترك جانبا المحاولات الثابتة فى أن تقول كلمتها بخصوص التطور السياسى . وبرغم أن حالة التيبس التى سادت العالم العربى منذ العصر العباسى الأول ، والتى ازداد وزنها عقب الغزو العثمانى بما فرضته من نموذج معين للتعامل السياسى ، يكاد يعيد للذهن النموذج الرومانى بلغة المشرق ؛ حيث القوة والحق صنوان ، وحيث الإيناع الفكرى والوظيفة المعنوية ليست سوى عناصر شكلية تأتى فى المرتبة الثانية لتسوغ وليس لتفسر ، كان لا بد أن تعكس آثارها على الجامعة الأزهرية ، فإن هذه الجامعة لم تتردد فى أن تتخذ مواقف صلبة فى أكثر من مناسبة واحدة عندما دعيت لأن تؤدى وظيفتها . والواقع أن إحدى خصائص النموذج الإسلامى للممارسة السياسية لمحور التعامل بين الحاكم والمحكوم والذى لم نتطرق له بالتفصيل الكافى ؛ لأنه يخرج بنا عن نطاق هذه

الدراسة، هى موضع العلماء من السلطة السياسية. تاريخ الانتفاضات الديمقراطية فى المجتمع المصرى إنما ينبع أساسا من التفاعل بين الفكر الإصلاحى النابع من الأزهر والمواقف السياسية: تطور الحركة الديمقراطية الذى انتهى بالفشل فى عصر محمد على، محاولة التجديد الفكرى فى الوظيفة السياسية للحضارة الإسلامية ابتداء من الأفغانى وعقب ذلك مع الشيخ محمد عبده، التجديد الفكرى بانطلاقات قد يُعاب عليها المبالغة ورفض الذات إلا أنها تؤكد استمرارية خفية حول حق المفكر فى التقييم والحكم على يد العقاد وطه حسين، ليست جميعها إلا تعبيرات عن الإيناع الفكرى الذى زرعته الجامعة الأزهرية. برغم ذلك فما أن نصل إلى منتصف القرن الذى نعيشه [العشرين] حتى نجد هذه الجامعة قد تقوقعت على نفسها وتكاد تعلن عن تخليها عن وظيفتها الحقيقية. لم تعد الجامعة الأزهرية تمثل القيادة الفكرية، وإنما أضحت جامعة مهنية تعد الأطباء والمهندسين. ترى هل هذا الإصلاح الذى يوصف فى بعض الأحيان بأنه تجديد، قد وضع خاتمة للوظيفة الحضارية للجامعة الأزهرية؟

على أن الناحية التى تدعو للتساؤل؛ هى أن الأعوام العشرة الأخيرة قد عاصرت إيناعا وتطويرا لمعاهد وجامعات دينية فى أنحاء أخرى من العالم العربى وبصفة خاصة فى الدول البترولية. هذه الجامعات تملك المقدرة واليسر الذى يسمح لها بالإنفاق، ولكنها لا تزال تتصور أن وظيفتها تقتصر على تدريس اللغة العربية والانكباب على النصوص المقدسة بصورة تقليدية، لا تعكس أى محاولة أو قدرة على التجديد. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض نموذج واضح لرغبة الإرادة العربية فى خلق نوع معين من أنواع الإيناع الحضارى من منطلق التقاليد الإسلامية، وهذه الجامعة ليست الوحيدة، توجد نماذج أخرى أيضا بالدول العربية غير التقليدية كالعراق وليبيا، بل وتوجد بتونس إلى جوار المغرب نماذج مشابهة. برغم ذلك فالملاحظة الواضحة على جميع هذه الجامعات والمعاهد هى أنها من جانب لا تزال تعيش أسيرة عالم قد أضحى فى حكم التاريخ، ومن جانب آخر هى لم تفهم بعد معنى الوظيفة الحضارية، ومن جانب ثالث هى تتجه فقط - إن جاز لنا هذا التعبير وبكثير من التساهل - إلى المؤمن المنتمى إلى التقاليد الإسلامية ولا يعنيها سوى ذلك. مفهوم «التبشير الكاثوليكى» - بمعنى نشر الدعوة وجذب غير المسلم لا فقط إلى الحظيرة الإسلامية بل وحتى لمساندة واحترام التراث الإسلامى - لا معنى له. تدريس اللغة الإنجليزية - على سبيل المثال - فى

جامعة الإمام محمد بن سعود اعترض عليه؛ لأن لغة القرآن هى اللغة العربية. ومن جانب آخر هناك انغلاق كلى وشامل على جميع أنواع المعرفة والإنجازات والمكتسبات التى حققتها الإنسانية خلال القرون العشرة الماضية. عملية رفض شاملة وكلية للتسلح بما قدّمه العلم المعاصر من أدوات تسيطر على مفاهيم أولئك الذين ينتمون إلى تلك الجامعات. وهكذا من قدر له التعامل مع القيادات العلمية فى تلك الجامعات يلاحظ كيف أنه فى اللحظة التى يعيش فيها هؤلاء مستمتعين بالمميزات التكنولوچية المتقدمة كالسيارة وآلات التكييف على سبيل المثال، فهم فى الوقت نفسه يرفضون أى مواجهة فكرية ولو من قبيل العلم بالشىء مع المدركات والمفاهيم التى استطاع ذلك الفكر المتقدم أن يخضعها لعملية تجديد وبناء وتنظير كلى شامل. فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذه الجامعات أضحت تعتقد أن وظيفتها الأساسية والوحيدة هى ممالأة الحاكم وتأييد مواقفه وتسويغ تصرفاته أيّا كانت، لفهمنا كيف أننا لا نستطيع فى الإطار الذى نعيشه أن ننتظر أداء لأى وظيفة حضارية متعلقة بالتجديد السياسى للتراث الإسلامى من هذه المؤسسات.

لا نريد أن ندخل فى تفاصيل وجزئيات تنقلنا إلى نطاق بعيد عن هذه الملاحظات. ولكن الذى نريد أن نؤكد عليه أن العالم العربى فى الوضع الحالى لا يملك أى جامعة من مستوى تلك الجامعات الحضارية التى سبق وذكرناها برغم شدة الحاجة إليها. ما كان يمكن أن يتطوع أولئك الدخلاء على أن يدلوا بدلوهم فى الثقافة الإسلامية لو قُدّر لهذه الثقافة أن تخضع لعملية إحياء بالمعنى العلمى لهذه الكلمة. إن «الإحياء» يعنى ليس فقط إعادة طبع المصادر وتوثيقها، بل هو فى حاجة إلى عملية مزدوجة قبل أى محاولة للفهم أو للتجديد. تبويب وفهرسة من جانب، وتعليق وتفسير من جانب آخر.

٩ ـ تحقيق النص لا تكفى بخصوصه عمليات المراجعة والمقارنة المعتادة. بل هذه العمليات فى ذاتها أضحت محدودة الأهمية. يجب أن ترفق بها تعليقات تسمح بفهم النص بما يمكن أن يتوارد إلى الذهن من تراكمات مرتبطة بنصوص أخرى أكثر حداثة. هذه العملية التى تعنى المقارنة فى المفاهيم من جانب، ومن جانب آخر العناصر الشكلية فى النصوص التراثية التى فى حقيقة الأمر هى أسلوب غير مباشر لإعادة كتابة التراث بلغة القرن العشرين، يجب أن ترفق بها عملية تبويب وتنسيق لمعالم النصوص. ومعنى ذلك فهرسة موضوعية تسمح للباحث بألا يكره على قراءة مؤلف كامل فى سبيل

الوصول إلى مفهوم محدد أو واقعة معينة . إن إحياء التراث يجب أن ينطلق من الواقع العملى بمسوِّغاته وأوامره . وتسهيل الوصول إلى النص فى دلالته الحقيقية بسرعة ودقة إحدى المهام التى أضحت فى عالمنا المعاصر محوراً أساسيّا للتعامل مع التراث . هذه العملية ليست جديدة فى تاريخ الفكر الإنسانى : النصوص اليونانية واللاتينية أخضعت منذ القرن الثامن عشر لمثل هذه العملية ، مضافا إلى ذلك الترجمة الكاملة للنص باللغة القومية . إن هذه العملية هى وحدها التى سمحت فى مرحلة لاحقة للإيناع الفكرى الذى ميّز النصف الثانى للقرن التاسع عشر . ولنذكر - على سبيل المثال - أكاديمية «لينشى» بإيطاليا ، وجماعة «الآداب الجميلة» بفرنسا ، ومنشورات «باولى فيسوفا» بألمانيا . بل بلغت هذه الجهود الكمال عندما أضيفت إليها قواميس كاملة للمفاهيم والاصطلاحات المستخدمة لدى كل كاتب أو مؤلف . يستطيع الباحث - على سبيل المثال - إذا أراد أن يعرف النصوص المختلفة التى استخدم فيها كاتب كـ «شيشرون» أو «أفلاطون» كلمة «الحرية» أن يرجع للقاموس الأفلاطونى ، أو قاموس شيشرون ؛ فيجد تحت هذه الكلمة جميع المواقع التى استخدم فيها ذلك الاصطلاح . عملية أخرى أكثر خطورة وأكثر أهمية بخصوص تراثنا الإسلامى . فكتابنا لا حصر لهم والمخطوطات التى تركت تُقدّر بحوالى نصف مليون مخطوطة كما ذكرنا فى موضع آخر ، لم ينشر منها أكثر من الخُمس . فإذا أضفنا إلى ذلك حقيقتين يتميز بهما التراث الاسلامى : من جانب الطبيعة الموسوعية لكثير من الإنتاج العربى حيث المؤلف يتناول كل شىء ابتداء من الحب وأقاصيصه إلى السياسة وقواعدها ، ثم من جانب آخر ، فإن عنوان المؤلف أو المخطوطة فى كثير من الأحيان لا يعبر عن مضمونه ، لفهمنا مدى أهمية مثل هذه الأدوات فى البحث والتنقيب .

وظائف كثيرة يتعين على الجامعات الدينية العربية أن تدرك حقيقتها وأن تواجهها بشجاعة وقدرة على التضحية .

ويحضرنا بهذا الخصوص أن نتذكر وظيفة معهد الدراسات والبحوث العربية . فمما لا شك فيه أن المفاهيم التى نبعت منها عملية إنشاء ذلك المعهد ، ترتبط بدورها بالوظيفة القومية المتعلقة بإحياء التراث ، أو على الأقل المتعلقة بالتعامل الفكرى مع الأبعاد المختلفة المرتبطة بالتكامل الوحدوى . والواقع أن المعهد بهذا المعنى إن هو إلا تعبير عن

مفهوم الوحدة السياسية من حيث التأصيل الفكرى، والتعامل التنظيرى للمقومات والأصول المرتبطة بتلك الوحدة. وإذا كانت ظاهرة الوحدة العربية تتبع أساسًا وتدور حول عنصرين: تراث وحدوى ينبع من مفهوم الأمة الإسلامية بالمعنى التقليدى من جانب، وترابط عربى يتحدد بحقيقة التقارب بين مختلف أجزاء الوطن العربى فى أعقاب انحسار الدولة العثمانية من جانب آخر، فإن وظيفة هذا المعهد يجب أن تدور حول دوائر ثلاث واضحة لا تقبل المناقشة: **أولاها**: إحياء التراث العربى، **وثانيتها**: تأصيل مفهوم الوحدة القومية، **وثالثتها**: التعامل مع مشكلة الوجود الإسرائيلى. برغم أنه يصعب أن يوصف ذلك المعهد بأنه جامعة حضارية بالمعنى السابق ذكره فإن وظيفته فى العالم العربى المعاصر وارتباطه بجامعة الدول العربية كان، يجب أن يضفى عليه تلك الوظيفة. بل إن عدم ارتباطه بتقاليد دينية معينة كان يجب أن يعطيه حرية فى التعامل، وقدرة على الحركة. وبهذا المعنى يذكرنا بنموذج آخر لا يزال يخطو مراحله الأولى فى غربى أوروبا باسم «الجامعة الأوروبية» التى أنشئت منذ عدة أعوام بمدينة «فلورنسا» ولو تتبعنا تاريخ المعهد العربى، للاحظنا أنه خلال أكثر من ربع قرن لم يستطع بأى معنى من المعانى أن يؤدى وظيفته الحقيقية. مما لا شك فيه أن الفترة التى أدار فيها المعهد المفكر العربى المشهور «ساطع الحصرى» تركت بصماتها، ولكن إذا تركنا جانبا هذه الفترة بما لها وما عليها نجد هذا المعهد قد أخفق إخفاقا كليّا وشاملا وعكس بدوره مأساة الجامعة العربية؛ حيث أضحى مستودعا أو متحفا للفاشلين والعجزة. قد يبدو هذا القول نوعا من المبالغة، ولكن إذا بحثنا عن أهدافه الحقيقية وما حققه من منجزات فى مواجهة ما أنفقه من أموال طائلة وجدنا الحصيلة لا تذكر. ويكفى أن نتذكر بهذا الخصوص أن قسم الدراسات الأدبية بهذا المعهد قد ألغى، وكذلك القسم الذى كان يجب أن يتولى عملية التعامل الفكرى مع الوجود الإسرائيلى، فإذا به يصير صورة ممسوخة من الجامعات الأخرى.

إن علينا أن نتذكر أن الجامعة الحضارية ليست وظيفتها تخريج كوادر أو التعامل مع الوظائف المهنية أساسا، وإنما تتحدد المهام الملقاة على عاتقها بأنها أداة لخلق التكامل المعنوى حول مفهوم الوظيفة الحضارية. وهى بهذا المعنى تجميع للقدرات الفكرية الخلاقة، ومسرح يسمح بخلق المدارس العلمية المختلفة، وأداة تسهل إحياء التراث القومى، ومرصد وظيفته طبخ المشكلات وتقديم الحلول. وكل ذلك دائما من منطلق

أساسه التعامل الفكرى، والإيناع العلمى حول ما يمكن أن يُسمى بـ «العلوم الإنسانية» بأوسع معانيها. ولنستمع للكلمات التى جاءت على لسان «ماجنوس» أول رئيس للجامعة العبرية بالقدس فى عام ١٩٢٤م وهو يعكس بوضوح هذه المفاهيم: «نريد أن تصير هذه الجامعة مكانا؛ حيث اليهودية تخضع للدراسة فى جميع مراحلها، بل وفى الوقت نفسه حيث يمكن دراسة الإنسانيات، وذلك الذى منه تتكون الحضارة المعاصرة. هنا لن توجد اليهودية فى جانب والإنسانيات فى جانب آخر، بل أكثر من ذلك يجب أن يتحقق نوع من الدمج بين كليهما فى كل متناسق، بحيث نعاصر يهودية وقد اغتنت، وإنسانيات وقد اغتنت بدورها واتسعت. إن هدفنا أن نستقبل التطور الاجتماعى خلال القرن الماضى ليس بمعنى التشبه بين الشعوب، ولكن بمعنى الاستيعاب فى داخل اليهودية بالكنوز المعنوية للإنسانية. نريد بمساعدة البحث العلمى المتخصص أن نلقى بنظرتنا على الإنسانية من خلال عيوننا ومسالكنا فى التصور، دون أن تعمينا حضارة تبدو وقد حُكم عليها بالفناء، بسبب تورطها فى الترابط مع حياة ميكانيكية وارتباطها بالمنجزات المادية».

المسئولون عن معهد الدراسات العربية ومنذ أكثر من خمسين عاما من تلك الكلمات لا يزالون قاصرين عن فهم وظيفتهم الحقيقية. هذه الوظيفة تزداد خطورة، بسبب عدم وجود مراكز حقيقية للبحث العلمى فى العالم العربى، لا فقط بمعنى تقديم حلول للمشكلات، ولكن بصفة أساسية بمعنى تطوير المفاهيم، واستيعاب التصورات، وخلق التنظير الذى يعكس ويُعبّر عن الواقع العربى فى حاضره وماضيه.

ترى هل هناك بارقة أمل؟(٦١)

١٠ ـ أدوات المساندة للجامعات الحضارية:

مما لا شك فيه أنه ليس من بديل لإنشاء الجامعات الحضارية. ولكن ونحن بصدد وضع لا يعرف مثل هذه الجامعات بل ويكاد يخشى وجودها لأسباب كثيرة ليست فى حاجة إلى تفصيل. وحتى يقدر للعالم العربى إحدى الدول التى تملك من الشجاعة ما يجعلها تتخذ الخطوة الضرورية اللازمة لتحقيق ذلك الأمل، فإن هناك مجموعة من الأدوات الأخرى التى قد تستطيع سد هذا النقص ـ ولو جزئيا ولو مؤقتا ـ وهى جميعها قادرة على أن تساند الجامعات الحضارية إذا قُدّر لهذه الوجود فى المستقبل القريب.

(أ) أولى هذه الأدوات البديلة والمكملة هى مراكز البحوث وإحياء التراث العربى والإسلامى، وهنا يجب أن نتذكر مجموعة من الحقائق :

أولاً : الإحياء ليس مجرد عملية إعادة طبع كتب قديمة وبالية . إنها عملية أكثر من هذا صعوبة وأشد تعقيدا . إن النص فى عملية إحياء التراث بهذا المعنى يصير لحظة خالقة تعبيرا عن تطور قد انقضى، وتمهيدا لتطور آخر . بل إن إحياء النص بهذا المعنى يصير أيضا عملية سياسية . التعامل مع التراث من منطلق الصراع المعنوى والتطويع التاريخى يجب أن ينطلق من واقع عملى بمسوغاته وأوامره . ولعله من المفيد بهذا الخصوص أن نعود إلى حضارة عصر النهضة الأوروبية؛ لنستلهم منها كيف أعادت إحياء التراث اليونانى والرومانى وبصفة خاصة الحضارة الألمانية؟ وكيف بدورها خلال القرن التاسع عشر أخرجت التراث التيوتونى فى ثوبه القشيب، الذى مكّن ذلك المجتمع من مقاومة عملية الغزو المعنوى من جانب الثورة الفرنسية **أولاً**، وخلق ألمانيا المعاصرة بكل قوتها وعظمتها **ثانيًا** .

ثانيًا : كذلك فإن عملية الإحياء للتراث يجب أن ينظر إليها على أنها عملية قومية . لقد سبق وذكرنا أنها ليست مجرد تحقيق لبعض النصوص . إنها معايشة لأهرامات الفكر والقيم التاريخية أيضا . نود أن نلفت النظر بهذا الخصوص إلى تلك المراكز التى تسمى بـ «مراكز التوثيق والبحوث»، والتى قدّمتها لنا بدورها بعض الدول البترولية، كما هو حادث ـ على سبيل المثال ـ بأبى ظبى . إن هذه المراكز لن تستطيع فى إطارها الحالى أن تؤدى مثل تلك الوظيفة . فهى مجموعة من الموظفين الأجانب ـ فى الغالبية ينتمون إلى الدولة التى كانت صاحبة النفوذ الأول حتى وقت قريب ـ لا تؤدى ولا تستطيع أن تؤدى أى عمل حقيقى بمعنى إحياء التراث القومى . إنها تدين بالولاء للدول التى تنتمى إليها، وتتخذ من عملية الاستخبارات العلنية الصريحة بلا حياء ولا خجل، وسيلة للكسب وللتعيش . نحن نريد مراكز رجالها من أبنائنا المعدين، والمؤمنين بهذه الوظيفة الكفاحية .

ثالثًا : والواقع أن كل ما له صلة بإحياء التراث يجب أن يخضع لعملية تخطيط دقيقة، ولا يجوز أن يترك للعشوائية . وهذا ما سوف نعود إليه فى العنصر الثالث .

(ب) العنصر الثانى فى هذا الإطار العام هو ما سميناه بـ «السياسة الثقافية الموحدة

والمتجانسة». مما لا شك فيه أنه فى ظل الوضع القائم قد يصعب تصور تحقيق ذلك الهدف. ولكن هل أمكن تحقيق ـ ولو جزئيا ـ ذلك الهدف قبل ذلك وخلال ثلاثين عاما من الضجيج المستمر من جانب جامعة الدول العربية؟ لم تستطع الجهود العربية خلال تلك الفترة الطويلة من العمل المشترك أن تحقق ولو جامعة واحدة على غرار جامعة «فلورنسا» فى غرب أوروبا، والتى تقدم نموذجا آخر للجامعات الحضارية فى دول السوق المشتركة، أو جامعة مثل الجامعة الدولية فى طوكيو، والتى أنشأتها منظمة الأمم المتحدة. لماذا؟ الإجابة فى حاجة إلى دراسة على حدة، بل إن القطيعة الحالية بين الدول العربية ما كان يجوز أن توقف العمل الثقافى الموحد. لقد درجت الأمم المتحدة على أن ترعى فى العمل الثقافى الباب الذى يجب ألا يوصد مع أى خلاف أو صراع حتى ولو كان عسكريًا. إنه خط الدفاع الأخير فى التعامل بين الشعوب، ولكننا فى عالمنا العربى نأبى ألا نسير فى ذلك الخط الذى يخدم مصالح أعدائنا. ما إن أعلنت القطيعة العربية حتى صُفى معهد الدراسات العربية بالقاهرة وبرغم إمكاناته الهزيلة. فهل هذا لصالح الثقافة العربية؟

(جـ) الأداة الثالثة تمثل بدورها أحد العناصر الأساسية لإطار المقاومة والتصدى للغزو الفكرى الأجنبى. الواقع الثقافى يتميز بثلاث خصائص أساسية ليست فى صالح التطور الذى يجب أن نسعى إليه:

أولاً: القطيعة الفعلية بين القوى المثقفة العربية.

ثانيًا: عدم الثقة من جانب الطبقات الحاكمة فى مواجهة الطبقة المثقفة.

ثالثًا: سيطرة العنصر المصرى فى عملية التوجيه الثقافى.

هذه العناصر جميعها تمثل عقبات حقيقية فى عملية المواجهة للغزو الأجنبى. فالقطيعة تمنع من تكتيل القوى وهى قطيعة لا يمكن أن تخدم الثقافة العربية.

ولنتصور كيف أن علاقة الترابط الثقافى فى العالم العربى خلال الربع الأول من القرن العشرين، كانت أقوى بكثير من الواقع الذى تعيشه الأمة العربية فى عالم الطائرات الأسرع من الصوت. ولعل أحد الأسباب الدفينة هو تلك النظرة التى يسودها الخوف وعدم الثقة من جانب القيادة الحاكمة. إن هذه لا تريد سوى الأصوات

المستأنسة . والمثقف الحقيقى لا يمكن إلا أن يكون ثائرا . ولنتصور مفكرا كالفيلسوف الفرنسى «چان پول سارتر» يعيش فى المنطقة العربية . كذلك فإن سيطرة العنصر المصرى على الثقافة العربية برغم كل ما له من إيجابيات ، ينقلب فى لحظات القطيعة إلى عامل مخرب ، أو على الأقل معوق للتطور العام للتكامل الثقافى . كذلك فإنه فى الأمد البعيد لا بد من أن يمنع ولو فى قسط معين الثقافة العربية من الإيناع الحقيقى . وهى ظاهرة ليست جديدة : كذلك فإن سيطرة الثقافة الفرنسية فى غربى أوروپا كانت أحد معوقات التكامل الثقافى الأوروپى ولفترة غير قصيرة(٦٢) .



هوامش الفصل الثالث:

(١) ولعل كلمة «legacy» الإنجليزية ـ بهذا المعنى ـ تعكس بصدق ووضوح هذه المفاهيم. انظر التصدير الذى أورده:

• Bevan , Singer , The Legacy of Israel , 1969 , pp. V - VII

(٢) Rossi , Lo Storicismo Tendesco Contemporanceo , 1956 , p. 51

(٣) حامد ربيع، علم السلوك، م.س.ذ.، ص ١٥٨ وما بعدها.

(٤) Gouhier , L' Histoire et la Philosophie , 1952 , p. 101.

(٥) Dray , Philosophy of History , 1964 , p. 83.

(٦) Cassirer , op. cit , vol. IV , 1958 , p. 339 .

(٧) Marrou , De la Connaissance Historique , 1954 , 122

(٨) Hours , Valeur de l' Histoire , 1960 , p. 66.

(٩) Gouhier , La Philosophie et son Histoire , 1948 , p. 65.

(١٠) Gooch , History and Historians in the Nineteenth century , 1958 , p. 534.

(١١) Aron , La Philosophie Critique de l' Historie , 1950 , p. 137.

(١٢) Gorz , La Morale dells Storia , 1960 , p. 143 .

(١٣) Widgery , Les grandes Doctrines di l' histoire , 1961 , p. 333.

(١٤) حامد ربيع، التعريف بعلم السياسة، م.س.ذ.، ص ٩٧ وما بعدها.

(١٥) انظر : حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية..، م.س.ذ.، ص ١٥ .

(١٦) انظر :

Dittes , Psychology of Religion , in : Lindzey , Aronson , The Handbook of Social Psychology , Vol. v , 1969 , p. 602 ;

Brown ,the Structure of Religous Belief , in J. Scient . Stud. Religion , vol. v , 1966, p. 259 ;

Le Bras , Problèmes de la Sociologie des Religions , in : Gurvitch , Traité de Sociologie , vol. 11 , 1960 , p. 79 .

(١٧) حامد ربيع، الإسلام والقوى....، م.س.ذ.، ص ٥٧-٦١ .

(١٨) حامد ربيع، تطور الفكر السياسى...، م.س.ذ.، ص ١٨٤ .

(١٩) انظر التفاصيل بصفة خاصة بخصوص العناصر الثلاثة السابق ذكرها فى :

حامد ربيع، تأملات حول مستقبل الوطن العربى، م.س.ذ.

قارن أيضا بخصوص مفهوم الزعامة والترابط بين أوضاع النظم السياسية العربية التى تعيشها المنطقة ومفهوم القيادة فى التقاليد العربية، وبصفة خاصة ظاهرة الخلافة والإمامة فى :
حامد ربيع، «الأبعاد الدولية للمشكلات الإنمائية فى العالم العربى»، ندوة المشكلات الإنمائية فى العالم العربى، معهد البحوث والدراسات العربية، يناير ١٩٧٨م، ص ٥٩ وما بعدها.
قارن أيضا، وبصفة عامة من منطلق التنظير السياسى المجرد

Gooch , op. cit , p. 523.
Marrou , De la Connaissance Historique , 1954 , p. 62 ;
Aron , La Philosophie , op. cit , p. 113 ;
Hours , op. cit , p. 68 ;
Gouhier , op. cit. , p. 106 , p. 175;
Bill , Leiden , op. cit , p. 93.

(٢٠) قارن :
محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ١٩٦٩م، ص ٢٨٣.
محمد عاطف العراقى، دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق، ١٩٧٢م، ص ١٩.
(٢١) انظر : حامد ربيع، التراث الإسلامى، م.س.ذ.، ص ١٢ وما بعدها.
(٢٢) قارن أيضا :

Ronchey , "Prospective del Pensiero Politico Contemporance: , in FIRPO , Storia Delle Idee Politiche economicch e Sociali , Vol. II , 1972 , p. 717 ;
Del Noce , I Caratteri Generali del Pensiero Politico Contemporanceo , vol. 1 , 1972 , p.17 .

(٢٣) التطور الذى تعيشه الأسرة الدولية المعاصرة، هو تأكيد الوظيفة الحضارية. بهذا المعنى، سبق ورأينا كيف أن كلا المجتمعين : السوفييتى والأمريكى، كل منهما بأسلوبه وبتقاليد متميزة يسعى جاهدا لتحقيق هذا الهدف، بل ولا يزال كلاهما فى بداية الطريق يخلط بين تقاليد الدعاية السياسية للدولة القومية، وبين الوظيفة القيادية للإنسانية المعاصرة. المفهوم بدوره يسيطر بدرجة أقل وضوحا فى المجتمع الصينى وفى القيادات الغربية. ولعل هذا يفسر إحدى الحقائق الخفية المعنوية التى تتحكم فى تطور منطقة السوق المشتركة نحو تكوين أوروبا المتحدة. بل إن هذا المفهوم هو الذى يسيطر على القيادات الإسرائيلية، ويجعل لمنطقها ولغتها صدى فى العالم المتقدم، لا تجده شرعية الحقوق العربية. انظر بعض التفاصيل فى :

Katz , Battieground , Fact and Fantasy in Palestine , 1973 , p. 183 .

(٢٤) وذلك برغم أن علماء التحليل السياسى الغربيين، وبصفة خاصة الأوروبيين، الذين يتصفون بالحياد والوضعية يسلمون صراحة بأن عملية التجديد الحضارى فى المنطقة لن يُقدّر لها النجاح إن لم تكن من منطلق إسلامى. انظر على سبيل المثال :

Flory , Mantran , Les Régims Politiques de Arabes , 1968 , p. 130 ;
Bill , Leiden , Middle East : Politics and Power , 1974 , p. 25 ;
Hamilton , "The Heritage of Islam in the Modern World" , in : International Journal of Middle East Studies , 1970 , p. 221 ; 1971 , p. 128 .

(٢٥) انظر المصادر التى أوردها بيل، م. س. ذ.، ص ٢٦٧-٢٦٩.
وقارن أيضا من منطلق آخر :

Vatikiotis , conflict in the Middle East , 1971 , p. 6 ;
Millikan , Blachmer , The Emerging Nations , 1961 , p. 19 ;
Reischauer , Modernization of the Arab World , 1966 , p. 13 ;
Koùru . The Patterns of Mass Movements in Arab Revolutionary Progressive State , 1970 , p. 117 ;
Dadie , Lé dévelopment Politique , 1978 , p. 32 ;
Cremeans , The Arabs and the World , 1963 , p. 12 ;
Bose , The Superpowers and the Middle East , 1979 , p. 30 ;
Lubasl , The Development of the Modern State , 1964 , p. 171 ;
Sachs , La Découverte du tiers Monde , 1971 , p. 197 .

(٢٦) قارن على سبيل المثال فى الحضارة الرومانية :

Schulz , Principles of Roman Law , op. cit , p. 87 ;
Biondi , Il Dirito Romano , op. cit , p. 397 .

(٢٧) انظر التفاصيل فى :
عبد الرحمن بدوى، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام، الجزء الأول، ١٩٥٤م، ص ٧ وما بعدها.

(28) Lewis , Politics and War in the Legacy of Islam , 1974 , p. 19.

(٢٩) «التقريب»، بمعنى خلق النماذج وجعل محور وحدة المتغيرات أساس التعامل الفكرى، والصهر يصير عملية تقريب، حيث تلغى بعض المتغيرات المختلفة فى إطار واحد من التشابه يكاد يعيد فى نطاق التحليل السياسى مفهوم القياس فى التعامل الفقهى، ومن ثم تصير عملية الاستقبال بمعنى ذلك النموذج الذى قبل عملية الصهر، فأضحى أكثر صلاحية من غيره، والإخصاب هو صلاحية للتربة تقدم للتوالد الذى يصير وحده محور وعلاقة النجاح. قارن :

Cicciotti , La Formazione Délla Coscienza Guirdica e le sue Concrete Graduali espressioni nel monde antieo , 1934 , p. 209 .

(٣٠) حامد ربيع، التراث الإسلامى، م. س. ذ.، ص ٤-٧.
(٣١) حامد ربيع، سلوك المالك....، م. س. ذ.، ص ١٨٣، هامش رقم (١).
(٣٢) حامد ربيع، الإسلام والقوى....، م. س. ذ.، ص ٥٥-٥٦.
(٣٣) انظر فى تفصيل ما أوردناه فى هذه الملاحظات العابرة :
حامد ربيع، نظرية القيم، م. س. ذ.، ص ٢٢ وما بعدها، ص ٢٠٧ وما بعدها.
حامد ربيع، الحوار العربى الأوروبى ونظرية التعامل الدولى فى المجتمع المعاصر (القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية).
انظر أيضا : Meynaud , Destia des Idéologies , 1961 , p. 112 ;
Macrae , Ideology and society , 1961 , p. 198 ;

Bell , The End of Ideology , 1960 , p. 369 ;
Monnerot , sociologie de la révolution , 1969 , p. 297 ;
Burdeau , Traité de Science Politique , vol. III , 1968 , p. 133 .

(٣٤) انظر : حامد ربيع ، الثقافة العربية بين الغزو الصهيونى وإرادة التكامل القومى ، ص ٢٣-٢٤ .

(٣٥) انظر : حامد ربيع ، الإسلام والقوى . . ، م . س . ذ . ، ص ٣٣-٣٦ .

(٣٦) حامد ربيع ، التراث الإسلامى . . . ، م . س . ذ .

(٣٧) انظر : حامد ربيع ، التعاون العربى والسياسة البترولية ، ١٩٧١م ، ص ٧٧ وما بعدها .

(٣٨) حامد ربيع ، سلوك المالك ، ص ٢٠٩ ، هامش رقم (١) .

(٣٩) انظر : عبد المتعال الصعيدى ، المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر ، ١٩٦٢م ، ص ١٠٦ وما بعدها .

(٤٠) انظر : أبو الأعلى المودودى ، نظرية الإسلام السياسية ، ١٩٧٦م ، ص ١٥ وما بعدها .

أبو الأعلى المودودى ، الخلافة والملك ، ١٩٧٨م ، ص ٣١ وما بعدها ، ص ٣٥ وما بعدها . ترى لو كتبت مثل هذه الانطباعات فى القرن الثالث الهجرى ، أكان يقدر لها أى نوع من الاهتمام؟

انظر وقارن على سبيل المثال بخصوص الموضوع نفسه :

أبو الحسين بن مسلم بن الحجاج ، صحيح مُسلم ، دار إحياء الكتب العربية ، الجزء الثالث ، ١٩٥٥م ، ص ١٤٥١ وما بعدها .

ولنتذكر أن هذا المؤلف يعود إلى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى .

قارن أيضا : عبد الكريم زيدان ، الفرد والدولة فى الشريعة الإسلامية ، ١٩٧٧م ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٤١) انظر بعض التفاصيل والمصادر التاريخية فى : وات ، م . س . ذ . ، ص ٧٢ وما بعدها ، وقارن :

Hamady Temperacter and Choracter of the Arabs . 1960 , p. 152 ; Houran1 , Arabic Cuture : its Background and Today's Crisis . in Atlantic , in Atiantic Monthly Supplement , October 1956 , p. 125 ; SHOUBY . the influence of the Arabic Language on the Paychology of the Arabs , in the Middle East Journal , vol. v, 1951 , p. 298 ; PATAT , the Arab Mind , 1979 , p. 193 .

يستطيع القارئ أن يجد تحليلا موجزا لجميع هذه المشكلات فى بعض مؤلفاتنا المدرسية . انظر حامد ربيع ، مقدمة العلوم السلوكية ، ١٩٧٣م ، ص ١٤٩ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، حول التحليل العلمى لمفهوم الطابع القومى المصرى ، فى لوس مليكة ، قراءات فى علم النفس الاجتماعى ، الجزء الثانى ، ١٩٧٠م ، ص ٥١٩ وما بعدها ؛ الدعاية الصهيونية ، م . س . ذ . ، ص ١٧٤ وما بعدها .

(٤٢) لا يجوز لنا أن نتصور أن هذه الملاحظة قاصرة على علمائنا الذين تمرسوا على الثقافة العلمية من منطلق التقاليد الغربية ، بل إنها تتسع لتشمل أيضا بعض من ينتمى إلى التراث العربى الأصيل فى محاولة ساذجة لإثبات العصرية والتقدم ، انظر على سبيل المثال :

على عبد الرازق ، م . س . ذ . ، ص ١٢ وما بعدها .

وقارن : عبد الحميد متولى ، أزمة الفكر السياسى الإسلامى ، م . س . ذ . ، ص ٣٢٦ وما بعدها .

(٤٣) حامد ربيع ، تأملات . . . ، م . س . ذ . ، ص ٣٢ وما بعدها .

(٤٤) Waizer , Political Action , 1971 , p. 83 .

(٤٥) حامد ربيع، سلوك المالك . . . ، م.س.ذ.، ص ٣٧.

(٤٦) حامد ربيع، الإسلام والقوى. . . ، م.س.ذ.، ص ٩-١١.

(٤٧) Schulz, Principles .., op. cit., p. 19.

(٤٨) انظر المصادر التى أوردها: Watt, Islamic Political .., op. cit, p. 104, n.1, p. 94.

(٤٩) Berque, L' Orient Second, 1970, p. 41.

(٥٠) قارن: حامد ربيع، فلسفة الدعاية . . . ، م.س.ذ.، ص ١٨٧ وما بعدها.

(٥١) حامد ربيع، التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى (دمشق: دار الجليل، ١٩٨٢م)، ص ٨.

(٥٢) انظر: حامد ربيع، الثقافة العربية. . . ، م.س.ذ.، ص ٣٥-٥٣.

(٥٣) انظر تفصيل ما أجملناه فى:

حامد ربيع، الحرب النفسية، م.س.ذ.، ص ٤٧ وما بعدها.

حامد ربيع، من يحكم فى تل أبيب، م.س.ذ.، ص ٣١ وما بعدها.

حامد ربيع، النموذج الإسرائيلى للممارسة الإسرائيلية، م.س.ذ.، ص ٨٣ وما بعدها.

حامد ربيع، إطار الحركة. . . ، م.س.ذ.، ص ١٢٥ وما بعدها.

حول بعض ما أثرناه فى الملاحظات السابقة ودون تعميق وتفصيل لا تسمح به هذه الصفحات، وهو من جانب آخر لا يزال فى حاجة إلى المحلل القادر على أن يتناوله بالإحاطة الكافية، وبصفة خاصة من منطلق المصالح والتقاليد الغربية. انظر: Dubnow, Nationalism and History, 1970, p. 67;

Meyer, The Origins of the Modern Jew, 1967, p. 85;

Abbott, Israel in Europe, 1972, p. 504;

Grant, The Jews in the Roman World, 1973, p. 282;

Cohen, Israel and the Arab World, 1973, p. XI;

Kaplan, Judaism as acivilization, 1957, p. 308;

Torrey, The Jewish foundation of Islam, 1967, p. 34;

Rosenthal, Judaism and Islam, 1961, p. 19.

Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen, 1833, p. 37;

Doubnow, History of the Jews, vol. v, 1973, p. 74;

Kaplan, The Greater Judaism in the Making, 1960, p. 357.

(٥٤) حامد ربيع، التراث الإسلامى. . . ، م.س.ذ.، ص ٧٠-٧٣.

(٥٥) حامد ربيع، مقدمة فى العلوم السلوكية، م.س.ذ.، ص ٣٣ وما بعدها.

(٥٦) حامد ربيع، علم السلوك، م.س.ذ.، ص ٢٩ وما بعدها.

(٥٧) حامد ربيع، سلوك المالك. . . ، م.س.ذ.

(٥٨) حامد ربيع، الإسلام والقوى، م.س.ذ.، ص ١٤-٢٧.

(٥٩) المصادر بخصوص مجموعة المشاكل التى أثرناها فى هذا التعليق عديدة لا حصر لها نحيل فقط على بعض الأسماء التى أثرناها فى سياق عرضنا لمختلف أبعاد الموضوع.

Myrdal, value in social theory, 1962, p.119;

Verba, civic culture, 1965, p 1;
Pye, Verpa political culture and political development, 1962, p.52
Almond, coleman, the politics of the developing areas , 1960, P.45.

(٦٠) انظر : حامد ربيع، الثقافة العربية، م.س.ذ، ص ٥٩-٦٠ .

(٦١) انظر وقارن :

Bentwich, I srael : two fateful years : 1967 - 1969 , 1972, p. 97;
Wormann, Jewish National university, in : Patai, Encyclopedia of Zionism, 1971, Vol. 1, p. 626 .

(٦٢) حامد ربيع ـ الثقافة العربية، م.س ذ. ، ص ٦١ - ٦٣ .

خاتمة

آثرنا أن نتعرض ـ فى هذه الصفحات القليلة المتبقية من هذا الكتاب ـ لتحليل مستقبل الإسلام السياسى .

فى الواقع ، فإن التعرض لتحليل مستقبل الإسلام السياسى يتضمن الكثير من المخاطر . وأولى هذه المخاطر تنبع من طبيعة الموضوع ؛ فالدراسات المستقبلية لا تزال فى بدايتها ، وهى لم تستطع بعد أن تضع تقاليد واضحة ، وتثير الكثير من علامات الاستفهام حول جديتها وصلابتها . وتأتى هذه المخاطر من أن هذه الدراسات تفترض معلومات كاملة ودقيقة عن خصائص الوضع القائم . من الناحية العلمية ، فالدراسة المستقبلية ليست إلا إطلاق متغيرات الماضى فى الزمن القادم . هى بعبارة أخرى تخيل للمستقبل من خلال متابعة الماضى ورصد الحاضر ، بحيث يصبح هذا المستقبل نوعا من الإشعاع المنبعث من الماضى . والعالم الإسلامى فى وضعه الحاضر يكاد يكون مجهولاً ، بحيث إن معلومات حقيقية عن هذا الحاضر لا موضع لها . نحن نستقى معلوماتنا من مراكز وأجهزة غربية ، لا يمكن أن ينظر إليها إلا بشك حقيقى وعدم ثقة . ويكفى أن نسوق ملاحظة واحدة لتدعيم هذه الحقيقة : التعداد الرسمى للمسلمين فى العالم ؛ إذ نجده يبدأ من ستمائة مليون لدى البعض ليصل إلى أكثر من ثمانمائة مليون لدى البعض الآخر . ولعل هذه الملاحظة تصبح دلالتها أكثر وضوحا عندما نتعرض لمسلمى الصين ، فهم طبقا للإحصاءات الرسمية أقل من خمسة عشر مليونا ، بينما مراكز متخصصة عربية ترفع الرقم إلى قرابة خمسين مليونا . فأين الحقيقة من ذلك؟ وعلينا ألا ننسى أن العلماء من الجانب الإسلامى الذين تعرضوا لهذه الناحية ، تركوا العاطفة تتغلب على تحليلاتهم ، والعاطفة لا تأبى إلا النظرة الذاتية التى تنبع من التحيز ، وتختلط بعناصر أخرى لا صلة لها بالموضوعية العلمية . فكيف نستطيع أن

نتحدث عن مستقبل للإسلام السياسى، والمعلومات الدقيقة عن وضعه الحاضر لا موضع لها أو على الأقل غير متوافرة؟

كذلك فإن مجموعة من المفاهيم المترسبة فى تاريخنا المعاصر تقود إلى عملية تشويه حقيقية للمفهوم الإسلامى، بوصفه ظاهرة سياسية. وهى مفاهيم ساهم فى خلقها علماء ومحللون ينتمون إلى أمتنا وإلى واقعنا التاريخى. لن نتعرض هنا لمصادر ذلك التشويه، فليس هذا موضوعنا. ولكن يكفى أن نتذكر بعض مظاهر هذا التشويه التى يجب أن نبدأ فنستبعدها كلية:

أولاً: النظرة إلى الإسلام، على أنه ضد التجديد والتحديث.

ثانيًا: الاقتناع بأن الثورة الإسلامية التى نعيشها هى حدث فجائى وغير متوقع.

ثالثًا: الاعتقاد الثابت بأن العالم المعاصر يقوم على مبدإ الفصل بين الدين والدولة، وأن تقدم الأمة الإسلامية معلق على ذلك الفصل ومرتبط به.

المفهوم الأول يعود إلى بداية القرن التاسع عشر، وينتشر تدريجيا مع فشل حركات الإيناع القومى فى مصر وفى منطقة الشرق الأوسط، حتى إذا وصلنا إلى نهاية القرن التاسع عشر فإذا بفكرة ثابتة فى جميع عناصر الإدراك الجماعى أساسها، أن الإسلام لم يعرف حتى اليوم ظاهرة التجديد والتحديث. من هذا المنطلق ترسبت فى الأذهان فى لحظة معينة فكرة ثانية مفهومها أن المجتمعات العربية عليها أن تسرع بالتخلى عن الإسلام إن أرادت لنفسها أن تؤدى وظيفة إيجابية فى القرن العشرين. بل لم يتردد البعض فى أن يضيف، بأن أحد أسباب التدهور فى العالم الإسلامى هو التمسك بقيم ذلك الدين.

المفهوم الخاطئ الثانى الذى يسيطر على القيادات العربية، يدور حول طبيعة الثورة الإسلامية التى يعيشها العالم المعاصر. إنها حدث فجائى وغير متوقع. إنها نوع من القطيعة بين العالم الإسلامى قبل النصف الثانى من القرن العشرين، وما أعقب ذلك التاريخ. من كان يتصور أن تخرج من هذه المجتمعات المتخلفة الذليلة المتهالكة صيحة رفض تدوّى لها الآذان، ألم يصف «كارتر» - قبل - حركة «الخمينى» بعدة أشهر - إيران بأنها مقر الأمان، ونقطة الاستقرار فى الشرق الأوسط؟ مفهوم خاطئ آخر يكفى

لرفضه العودة إلى كتابات المتخصصين فى العالم الغربى ذاته . فـ «كانتويل سميث» يطرح السؤال منذ الخمسينيات . و«مونتجمرى وات» العالم الإنجليزى يؤكده منذ الستينيات . والسوفييتى «تراجانوفسكى» يتوقعه منذ عام ١٩١٨م .

المفهوم الثالث والذى لا يزال يسيطر على الإدراك العربى ، وهو ما يُعبّر عنه بكلمة «علمانية الدولة» يمثل واحدا من أكثر الأخطاء الفكرية خطورة على التطور السياسى فى العالم المعاصر . المحور الفكرى ، هو ضرورة الفصل بين الدين والدولة . والنتيجة المباشرة ، هى أن التقدم السياسى لبنته الحقيقية هو أن الدولة ـ وهى ظاهرة مدنية ـ يجب أن تملك استقلالا مباشرا فى مواجهة الظاهرة الدينية . أيضا بهذا الخصوص نجد تشويهًا حقيقيّا . فإذا كانت السلطة المدنية يجب أن تستقل عن السلطة الدينية ؛ فإن هذا لا يمنع من أن يحدث تنظيم للعلاقة بين هاتين السلطتين : القول بأنه لا دين فى الدولة يتضمن مغالطة ؛ لأن التنظيم لا يعنى الإلغاء . كذلك فإن التماسك بين الحياة الدينية والحياة المدنية ، هو أمر لا يمكن تجاهله على مستوى الفرد . فالفرد حقيقة واحدة تنصهر فى داخله المعطيات المدنية والدينية ، السياسية وغير السياسية ، المعنوية وغير المعنوية . إنه جسد واحد وعقل واحد فكيف يمكن تجزئته؟ والدين هو عنصر من عناصر الوجود المعنوى ، والواقع الفكرى للمواطن ، ومن ثم فمن الطبيعى أن تتعانق فى ذلك البعد الفكرى جميع العناصر المثالية للوجود الإنسانى ؛ دينية كانت أم أخلاقية . هذا المفهوم لم يكن إلا نتيجة استقبال التراث الغربى دون إدراك بحقيقة ذلك التراث . فالتاريخ الأوروبى فرض تنظيمًا كنسيّا يصارع التنظيم القومى . الكنيسة كانت تحمل الطابع النظامى من جانب ، والطبيعة الرجعية من جانب ثان ، والتعامل ضد الحركات القومية من جانب ثالث . ومن ثم كانت الحرب ضد الكنيسة باسم «الثورة الفرنسية» . فى الواقع العربى معطيات مختلفة : الإسلام لا يعرف التنظيم الكهنوتى ، وهو أداة التطوير والتقدم من جانب ثان ، ثم هو منطلق الثورة القومية من جانب ثالث .

على أن أهم ما يجب أن نلاحظه هو أن الإسلام عرف الوحدة المطلقة فى نظام القيم .

نظام واحد للقيم تنصهر فيه جميع أنواع المثاليات الإنسانية ، ومن ثم فهو يقوم على أساس الانصهار الكلى للقيم الدينية وغير الدينية فى إطار واحد متكامل .

هذه مجموعة من المفاهيم الخاطئة كان لا بد أن تشوه الحقيقة الإسلامية للإسلام بوصفه قوة دولية. والسؤال الذى نطرحه: ما حقيقة تلك القوة فى الواقع الدولى المعاصر؟ يوصف عالم القرن العشرين بأنه عالم الدول المتخلفة، بأنه مرحلة اكتشاف الرجل الملون، بأنه لا عودة لحضارة جديدة يسودها العالم الثالث. فأين من ذلك العالم الإسلامى؟

لنستطيع أن نجيب عن هذا التساؤل لا بد أن ننطلق فى تحصيل الواقع المعاصر من مقتربين مختلفين: **الأول**: تقييم الإسلام فى ذاته بوصفه قوة سياسية، **والثانى**: إدراج الإسلام فى عالم القوى الدولية التى نعيشها لنستطيع أن نحدد وزن، وإمكانات ذلك العالم الإسلامى، ومن ثم الإجابة عن احتمالات القوة الإسلامية فى عالم الغد.

***

الإسلام السياسى والتطورات المقبلة

ما التطورات المتوقعة للإسلام السياسى فى ربع القرن القادم؟ وهل نستطيع ابتداء من استقراء الواقع المعاصر، أن نستكشف الأبعاد المستقبلية للظاهرة الإسلامية؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال علينا أن نقدم أربع ملاحظات:

أولاً: إن موجات العنف ليست وحدها هى المعبرة عن حقيقة ثورة الرفض. فهناك فكر خلاق يتفاعل، وهناك إرادات قوية تتماسك. وعلى كل محلل أن يعترف بأن حركة التغير تمتد اليوم إلى جميع أجزاء العالم الإسلامى، بما فى ذلك أجزاء الجمهورية الروسية التى خضعت لأكثر من نصف قرن من المعايشة مع النظم الاشتراكية، والأجزاء الإسلامية فى الصين الشيوعية برغم الثورة الثقافية العنيفة، بل حتى فى دول البلقان، حيث المجتمع الإسلامى ظل دائما، أقلية مسحوقة قد سيطرت عليها الانتماءات القومية، تعلن صراحة عن انتمائها الإسلامى.

ثانيًا : كذلك فعلينا ونحن بصدد رصد تطور الواقع الإسلامى ، أن نميز بدقة ووضوح بين مجتمعات تسودها أغلبية مسلمة ومجتمعات أخرى لا توجد بها سوى أقلية مسلمة . وضع الإسلام فى الأولى يختلف اختلافا كليا عن وضعه فى الثانية . إذا كانت المجتمعات الأولى تقودنا إلى الحديث عن دولة إسلامية ، وشرعية إسلامية ، ووظيفة الجهاد بما تتضمنه من نشر الدعوة وفرض العقيدة بقوة السلاح ؛ فلا موضع لذلك النموذج الآخر للوجود الإسلامى المعاصر . ولنذكر مرة أخرى أنه نموذج لم يعرفه الإسلام السياسى فى تاريخه الطويل إلا ابتداء من القرن التاسع عشر ، ومنذ انحسار الدولة العثمانية فى أكثر من موقع واحد فى أوروبا الشرقية ووسط آسيا .

ثالثًا : الملحوظة الثالثة تتعلق بالأيديولوچية الإسلامية بوصفها عقيدة سياسية . إذا كان البعض يشكك فى إمكانات الإسلام أن يعود ليصير إحدى القوى الحقيقية ، القوى المتحكمة فى المجتمع الدولى ، فإن الجميع يسلم بأن الأيديولوچيات التى سوف تسيطر على العالم فى بداية القرن القادم لا بد أن تفرد للإسلام موضعا متميزا . ولنكتف بالعبارة التالية ننقلها على لسان العالم الإنجليزى الأشهر «مونتجمرى وات» : «وقد يبدو لكثير من الأمريكين والأوروپيين أنه قد يكون من الغريب إدراج العامل الدينى بين مختلف القوى السياسية . إنهم قد تعوّدوا أن يروا فى العقيدة مشكلة مرتبطة فقط بالتقوى الدينية . يقودهم إلى هذا الخطإ، الطلاق بين الدين والسياسة الذى تعوّده العالم الغربى ابتداء من الحروب الدينية فى القرن السادس عشر ، ولكن الدين كان خلال عصور طويلة من التاريخ العالمى مرتبطا ارتباطا وثيقا بالتطور السياسى . تفسير ذلك ليس فى حاجة إلى إيضاح ، فعندما تصير الأبعاد السياسية على قسط معين من الأهمية والعمق ، وبصفة خاصة عندما تُثار القضايا المصيرية ، ويدعى المواطن لأن يكون على استعداد للموت فى سبيل القضية التى يدافع عنها ؛ فإنه من الضرورى أن تكون هناك قوى أصلية متغلغلة فى النفس الفردية ؛ لتساند هذا الموقف . هذه القوى لا يمكن أن تكون سوى الدين أو أيديولوچيا تستطيع أن تحمل بعض الصفات الوظيفية للعقيدة .

انطلاقًا من هذه الملاحظات نستطيع القول بلا مبالغة : إن الإسلام سوف يحتل

كأيديولوچيا عالمية مركزا متميزا بين أربعة أيديولوچيات سوف تسيطر على عالم القرن القادم :

أولاً : اللينينية اليسارية .

ثانيًا : الكونفوشيوسية الماركسية .

ثالثًا : الكاثوليكية الغربية .

رابعًا : الإسلامية الشرقية .

فلنقف قليلا إزاء هذه الأيديولوچية التى أسميناها بـ «الإسلامية الشرقية» ، ولنحاول أن نحدد خصائصها ومتغيراتها .

نستطيع أن نكشف فى تلك الأيديولوچية الجديدة ثلاثة عناصر واضحة :

(أ) تحول مركز الثقل - الإيناع الفكرى المتصل بالتراث الإسلامى - إلى الشعوب العربية . لقد ظل التراث الإسلامى حتى اليوم مرتبطا باللغة العربية والأصل العربى للفكر الإسلامى ، على أننا نعاصر فى هذه اللحظة تطورا يدعو للتساؤل ، بل والخوف : بينما أغلب القوى العربية المتفتحة والقابلة لأن تطعم الفكر السياسى الإسلامى بدم جديد تبتعد ، وتسرع بالابتعاد عن الاهتمام بالتراث الإسلامى ، نجد الدول الإسلامية غير العربية كالهند ، وپاكستان ، وإندونيسيا تعلن عن اهتمامها بذلك التراث وتعمل على تدعيمه وتقويته .

(ب) اتجاه الفكر الإسلامى للتميز بين الإسلام السياسى الدينى . هذا التطور لن تكون فيه قوة حقيقية للغة الإسلام العقائدية ، وهو سوف يكون أول خطوة فى عدم فهم العلاقة الحقيقية بين التراث التاريخى ، والتطور المعاصر . ولذلك فنحن ننبه إلى مخاطره . ولكنه ظاهرة واضحة وسوف تزداد وضوحا مع الأعوام القادمة . والسبب فى ذلك ، هو محاولة الفكر السياسى الإسلامى أن يلبس رداء العالم المعاصر ، وأن يتعامل مع القوى الدولية المعاصرة . ولعل أحد الأسباب الحقيقية لإيناع التطور فى هذا الاتجاه هو وجود أقليات إسلامية ضخمة فى مناطق كثيرة عليها أن تتعايش مع نظم غير إسلامية . ويكفى أن نتذكر الإسلام الروسى ، وكذلك الإسلام الصينى .

(جـ) اتجاه الفكر الإسلامى لخلق وحدة فكرية ترتفع عن مستوى الانقسام الداخلى التقليدى. مما لا شك فيه أن هذا ليس هو الانقسام الوحيد، ولنتذكر المذاهب الأربعة دون الحديث عن التطبيقات المختلفة للواقع الإسلامى المعاصر: إسلام آسيوى، ثم إسلام عربى، إلى جانب الإسلام الإفريقى. هذا التعدد لا بد أن يختفى، وهو أمر سوف يزيد من قوة الإسلام وقدرته على التحدى والمواجهة.

الملاحظة الرابعة: كذلك ونحن بصدد تحليل مستقبل الإسلام السياسى علينا ألا نخلط بين الإسلام بوصفه قوة دولية، والتطور الداخلى فى المجتمعات الإسلامية. هناك علاقات متداخلة بين الإسلام فى بعده الداخلى، أى: بوصفه حقيقة فكرية تسيطر على علاقة المواطن بالسلطة، بحيث تحدد نطاق الشرعية السياسية للنظم السياسية، وبعده الخارجى، أى كإحدى القوى الدولية المتحكمة، والمشكلة لطبيعة علاقة التوازن بين أطراف وعناصر الأسرة الدولية. بل إن ارتفاع الإسلام إلى مصاف القوى الدولية يتوقف أولا على قدرته على البناء الداخلى.

إذا أردنا أن نحدد مستقبل الإسلام السياسى بإيجاز، حددنا ذلك حول مبادئ ثلاثة كل منها يكمل الآخر:

المبدأ الأول: الأمة الإسلامية فى حاجة إلى القيادة الروحية من منطلق إحياء التراث الإسلامى؛ لتستطيع أن تؤدى وظيفتها التاريخية.

المبدأ الثانى: دول العالم الثالث تربة صالحة لإيناع، ونشر الثقافة الإسلامية، والدعوة الإسلامية.

المبدأ الثالث: الإطار الدولى المعاصر مهيأ لاستقبال الإسلام بوصفه قوة دولية.

فلنتابع بإيجاز هذه المبادئ الثلاثة. ولنلاحظ كيف أن المبادئ الثلاثة مترابطة بحيث إنها الأوانى المستطرقة. فالإيمان بالوظيفة الحضارية، هو مقدمة للفيضان فى العالم الثالث. ونشر الدعوة فى العالم الثالث لا يمكن أن يتم إذا لم يكن الإطار الدولى مهيأ لتلك الوظيفة. إنه الإحياء الثانى للوظيفة الروحية التى يتعين على الإسلام أن يؤديها فى تاريخ الإنسانية. إن الواقع المعاصر يكاد يعيد إلى الذهن الواقع الذى عاشته الخبرة الإسلامية فى تطبيقها العربى.

كيف يمكن تفصيل ذلك؟

فلنعد إلى الفترة التى تبلورت فيها الدعوة المحمدية وبصفة خاصة وقد انفرجت الدائرة الزمنية لتشمل القرن السابق على ميلاد الرسول ﷺ ، والقرن اللاحق لوفاته؛ ليكون العرض متكاملا، والدلالة واضحة. وليكن السؤال والاستفهام محددا: لماذا نجحت الدعوة الإسلامية بحيث استطاعت فى بداية تاريخها، أن تكون تلك الإمبراطورية المتسعة الأرجاء فى فترة لم تتجاوز نصف قرن؟

هناك متغيرات خمسة لو تتبعناها بإيجاز؛ لفهمنا الدلالة التى نريد أن نصل إلى تأكيدها:

أولاً: الفراغ والصراع الأيديولوچى والحضارى بين بيزنطة وتوابعها من جانب، وفارس وحضارتها من جانب آخر.

ثانيًا: سيطرة مفهوم الجهاد السلوكى.

ثالثًا: الإيمان بالوظيفة العالمية.

رابعًا: التواضع القيادى.

خامسًا: الفضول الحضارى.

العالم كان فى حاجة إلى الدعوة الإسلامية. ففى القرن السادس الميلادى بل وقبل ذلك بقرابة قرنين على الأقل كان العالم يعانى من خواء فكرى. بين تقاليد وثنية فارسية، ومفاهيم متحجرة كاثوليكية، لم يكن أمام إنسان العصور الوسطى إلا أن يتساءل. والفراغ الفكرى - نتيجة لصراع أيديولوچى - لم يستطع أن يقود إلا إلى الاسترخاء المعنوى الذى سيطر على شبه الجزيرة العربية خلال فترة غير قصيرة قبل نزول الدعوة. هذا الفراغ المعنوى وهذا الفشل الحضارى خلقا إطارًا معنويًا سمح باستقبال الدعوة الإسلامية، بل ونجاحها. وليس علينا إلا أن نعود لقصة فتح مصر لخلق الاقتناع بهذه الملاحظة.

كذلك فإن مفهوم الجهاد الذى سيطر على إسلام الأول يمثل أحد متغيرات النجاح،

والجهاد ـ كما سبق وذكرنا ـ مجرد التزام فردى. إنه نظام متكامل من القيم يربط الفرد بالجماعة، بحيث إن كليهما ينصهر فى إطار معنوى واحد، تقوده الدولة وتلتزم به.

الإيمان بالوظيفة العالمية ينبع من مفهوم الجهاد ويرتبط به. عندما كان الرسول ﷺ يخاطب قومه، لم يكن يقول: «يأيها العرب» بل كان يتجه إليهم بقوله: «يأيها الناس». إن دعوته تتجه إلى كل فرد، وإلى كل عاقل قادر على أن يعمل فكره. إنها دعوة لخير الإنسانية. وهى لذاك نجحت، وهى لذلك منذ تخلت عن المبدإ فقدت ديناميتها الحقيقية.

كذلك فإن التواضع القيادى، هو المحور الحقيقى للسلوك الصادر من الحاكم سواء فى علاقته بالمولى الأعلى، أو فى علاقته بالمواطن المحكوم؛ هذا التواضع هو الذى يفسر الفضول الحضارى، حيث الإنسان يجب أن يتعلم من كل شىء. فالعلم والمعرفة والخبرة ليست قاصرة على فرد معين أو حضارة معينة أيّا كانت مرتبتها وقوتها.

هذا هو عالم القرن السادس الميلادى، وهو أيضا عالم نهاية القرن العشرين الذى نعيشه. فلنتأمل هذا العالم الذى يحيط بنا، ولنتساءل وقد قرّبنا ذلك العالم من القرن السادس الميلادى، أين أوجه الشبه بين النموذجين من نماذج الوجود الإنسانى؟ عالم اليوم يرى صراعا بين شيوعية روسية، ورأسمالية غربية لم تستطع أى منهما سوى فرض الفراغ المعنوى على المواطن المعاصر. كذلك سيطرة مفهوم الجهد السلوكى هى محور التعامل بين المعسكرين، بل وكذلك كلاهما يؤمن بوظيفة العالمية. التواضع القيادى أضحى اليوم ضرورة ملحة لا يستطيع أى قائد أن يتناساها، الفضول الحضارى يسيطر على الفكر المعاصر. برغم ذلك فكلتا العقيدتين لم توفق فى أن تخلق تجانسًا حقيقيّا بين المفاهيم التى تنبع من إدراكها وحقيقة الواقع. فهل سوف يقدر للإسلام السياسى أن يحقق هذه الوظيفة؟ سؤال آخر فى حاجة إلى إجابة.

وهكذا ننتقل إلى السؤال التالى: ما المتغيرات الأساسية للوظيفة الدولية للإسلام السياسى؟ ما العناصر التى يجب أن تتوفر فى الإسلام السياسى ليستطيع أن يحقق ذلك الاستيعاب مع حقائق العالم المعاصر، كمقدمة لوظيفته القيادية التى قد تعيد نموذج الدعوة الإسلامية الأولى؟

هناك فى اقتناعنا أربعة متغيرات، يجب أن نعمل منذ الآن بجدية كاملة على تحقيقها؛ لأنها تمثل الحد الأدنى لإمكانية الإسلام فى أن يؤدى أى وظيفة دولية بأى معنى من معانيها:

أولاً: إعادة البناء الأيديولوچى.

ثانيًا: القدرة على الفصل بين الإسلام بوصفه ظاهرة قومية، والإسلام بوصفه دعوة عالمية.

ثالثًا: تخطى عدم التجانس الداخلى فى المجتمعات الإسلامية.

رابعًا: فرض التنظيم الإقليمى.

قبل أن نحلل هذه الأبعاد المختلفة علينا أن نتذكر أننا نتعامل فى هذا الموضوع مع الظاهرة الإسلامية بوصفها قوة دولية، وليس مع الإسلام بوصفه نظاما سياسيا. ورغم أن الصلة بينهما قد سبق وأبرزناها، وهى سوف تبدو واضحة فى المتغير الأول؛ فإن ما يعنينا بهذا الخصوص مؤقتا، هو كيف يستطيع الإسلام السياسى أن تكون له كلمة فى النطاق الدولى، وأن يفرض على القوى الدولية احترامه وهيبته؟

العنصر الأول: هو إعادة البناء الأيديولوچى. العالم الفكرى الإسلامى فى نطاق التصور السياسى قد توقف منذ أقفل باب الاجتهاد. وهو قبل ذلك يعكس الكثير من النقائص. والتراث الإسلامى فى حاجة إلى تنقية متعددة الأبعاد مما تسرب إليه تارة عن طريق الممارسات الفارسية العثمانية، وتارة من خلال المدركات الغربية والصهيونية. وهى تنقية ليس مردها المبادئ والقيم، وإنما البناء الحركى للتعامل مع الواقع ككل إدراكى. فإن التصور الإسلامى لو أريد له النجاح فى حاجة إلى إعادة بناء يقدم ذلك الإطار الصالح للتعامل مع الموقف، بحيث يستجيب مع مقتضيات العصر والتطور. أى صياغة سياسية تتكوّن من عناصر ثلاثة: قيم، ثم نظام، وكذلك أساليب للتعامل. الأول: هو مجموعة المثاليات التى تتستر خلف الوجود السياسى. هو تجرد للتعبير عن ذلك الذى يجب أن يكون كأخلاقيات سياسية. النظام: هو تقنين للواقع وبناء لإطار الوجود السياسى كعلاقات تصاعدية. الثالث: هو قواعد التعامل، والممارسة الفعلية لمواجهة المشكلات، وحل تلك المشكلات بما يتفق مع المبادئ ويساير النظام. التراث

السياسى الإسلامى يقدم لنا فقط نظاما للقيم، وكل ما يقدمه لنا من قواعد تنظيمية موضع مناقشة وما يطرحه من ممارسات جديدة بالتساؤل. وعلى الفكر السياسى الإسلامى المعاصر أن يثبت قدرته على التعامل مع نظام الممارسات؛ لينقيها وليجددها. هناك أخطاء فى تاريخ حضارتنا قد وقعت يجب أن نفهم دلالتها، وهناك واقع جديد للعالم المعاصر يجب أن تستوعبه الخبرة الإسلامية لا أن تتهرب منه. لقد أثبتت القدرة الإسلامية خلال عدة قرون قدرتها على استيعاب الحقيقة الاجتماعية، والسياسية، وتطويع الإطار الفكرى والقانونى لتلك الحقيقة. فلماذا الجمود الذى نعيشه فى هذه اللحظة، والذى امتد إلى عدة قرون؟

إن التراث الإسلامى فى حاجة إلى تنقية. والعالم الغربى ينعى على ذلك التراث أمورًا ثلاثة: سلوك الإسلام بصدد المرأة من التفرقة بينها وبين الرجل فى الحقوق والواجبات، والعقوبات القرآنية بصدد جريمتى الزنا والسرقة، ثم مشكلة الربا. ليس هدفنا مناقشة عملية التجديد، ولكن فلنتذكر أن هذه النواحى الثلاث لا تتصل بالأبعاد السياسية للتراث الإسلامى. لقد سبق أن ذكرنا كيف أن التعاليم الدينية تركت الباب مفتوحا لكل ما له صلة بالتنظيم السياسى وإن تعرضت فلم تتجاوز القيم التى هى مبادئ صالحة لكل عصر، ولكل نظام، ولكل موقف. إن تقييم هذه الخبرة سوف يسمح باكتشاف البساطة التى اتصفت بها تعاليم الإسلام، والواقعة التى فرضت فلسفتها ومنطقها على كل ما له صلة بالإدراك السياسى فى الخبرة الإسلامية.

إعادة البناء الأيديولوچى الذى هو فى حقيقته المتغير الديناميكى الذى سوف يسمح بخلق الترابط والمذاهب بين القدرة العربية والحكم غير العربى، لا يمكن أن يكون جهدا جماهيريا. إنه فى حاجة إلى القدرة الخلاقة والمدارس العلمية، كذلك هو فى حاجة إلى فترة زمنية معينة للبذور والإخصاب. وهو ضرورة لا غنى عنها لتستطيع الدعوة الإسلامية أن تجد لها أذنا صاغية فى العالم المعاصر.

أحد العناصر الأساسية التى يفرضها الواقع، والتى يجب أن يسعى الفكر لتخطيها للتعامل معها، هو العلاقة بين الإسلام بوصفه قومية سياسية، والإسلام بوصفه دعوة عالمية، وإذا كان لكل واقع لغته، ولكل فلسفة واقعها؛ فكذلك علينا أن نتذكر أن

العالم المعاصر هو عالم القومية. وهو مفهوم يعود ـ على الأقل من حيث سيطرته على التطور السياسي ـ إلى ثلاثة قرون. كذلك هو مفهوم سوف يظل يسيطر على التطور السياسي إلى فترة معينة قد تطول وقد تقصر، ولكنها ممتدة لا ندرى متى تنتهى. حتى الأيديولوچيات السياسية المتوقعة سوف يسيطر عليها عامل الانتماء القومى. الإسلام لم يعرف القومية بمعناها المعاصر، ولكنه قبلها بدلالة متميزة. ما معنى «القومية» فى التقاليد الغربية والسائدة فى عالم اليوم؟ «القومية» فى أبسط معانيها، هى التجانس بين عناصر المجتمع السياسى. هذا التجانس فى تقاليد القومية الغربية يقوم على مبادئ ثلاثة: أولها ـ وهو الذى منه وبه يتحدد المفهوم القومى ـ هو التجانس من حيث العنصر، أو بعبارة أخرى وحدة الأصل. القومية بهذا المعنى تقود إلى مجموعة من النتائج هى المعبرة عن الوجود القومى: **إحداها ـ وحدة الإدراك الجماعى**: الذى يعبر عنه عادة بمفهوم الأمن القومى. **وثانيتها ـ الوحدة النظامية**: فى الداخل قانون واحد ونظام واحد، وفى الخارج إرادة واحدة وشخصية واحدة. التقاليد الإسلامية عرفت بدورها مفهوم المجتمع القومى وعبّرت عنه بكلمة «الأمة». الأمة الإسلامية هى المقابل لاصطلاح الشعب فى التقاليد الغربية. ولكن جوهر مفهوم الأمة الإسلامية مختلف: إنها الجماعة السياسية التى كانت موضع خطاب القدرة الإلهية من جانب، والتى تملك إدراكا واحدا من جانب آخر؛ محوره الإيمان بالدعوة والتماسك خلف لغة القرآن. بهذا المعنى الأمة الإسلامية تقوم على مبدإ الوحدة فى الإدراك. الوحدة فى الأصل العنصرى لا موضع لها. التقاليد الإسلامية كأى دعوة عالمية ترفض مفهوم التجانس العضوى، والوحدة فى الأصل العنصرى. لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى. ما يضفى الوحدة هو الإدراك. والإدراك عناصره واضحة: إيمان من جانب بالدعوة وتعاليمها، واحترام من جانب آخر لقواعد الشريعة التى هى محور الحياة اليومية لذلك الإيمان من جانب آخر، واستخدام لغة القرآن كأسلوب وحيد للتعامل الفكرى والاتصال العقائدى من جانب آخر.

هذا المفهوم الإسلامى للمجتمع القومى برغم اختلافه عن المفهوم الغربى ينتهى بنتائج واحدة:

أولاً : المجتمع القومى يملك إرادة واحدة .

ثانيًا : الطاعة لتلك الإرادة التزام جماعى يقابله الالتزام بالتضامن بين أجزاء الأمة .

ثالثًا : الأمة الإسلامية وحدة معنوية .

ولكن الواقع المعاصر يفرض حقيقة جديدة لم يعرفها الإسلام السياسى من قبل . وهى وجود مجتمعات سياسية إسلامية لا تتحدث اللغة العربية . فأين هذه من الإطار السياسى للتعامل؟ كذلك هناك مجتمعات سياسية تحتوى على أقلية إسلامية ، فأين موضع هذه الأقليات من الوحدة المعنوية للأمة الإسلامية؟ الفكر السياسى الإسلامى لم يواجه هذه المشكلات ، وعليه أن يتصدى لها بتقديم الحلول النابعة من القيم الإسلامية ، والقادرة على أن تحتضن هذه الحقائق الجديدة .

على أن المتغير الحقيقى الذى يجب تخطيه فى الواقع الإسلامى هو ذلك المتعلق بعدم التجانس الداخلى . عدم التجانس الداخلى يمثل مشكلة حقيقية يجب على العالم الإسلامى أن يسعى لتخطيها . الشعوبية وسيطرة الولاء الطائفى على الولاء القومى هما محور التخلف الحقيقى فى المجتمعات الإسلامية . المجتمع الإسلامى فى عصوره الأولى من خلال الإدراك الواحد استطاع أن يتخطى التعدد الداخلى من جانب ، وأن يقيد من مساوئ مبدإ التسامح من جانب آخر . فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة استخدام مبدأ التسامح استخدامًا سيئًا زاد من مخاطره ضعف الإرادة القومية ، وعدم قدرتها على تحدى المستعمر الأجنبى ، الذى بدوره استخدم الأقليات أداة يحقق من خلالها أهدافه فى خلق الفرقة القومية . كذلك علينا أن نتذكر عدم التجانس ليس فقط مشكلة أقليات : إنه أيضا عدم تجانس حضارى ، وكذلك عدم تجانس طبقى . هذه الظاهرة لا تقتصر على المجتمع العربى بل تتعداه إلى المجتمعات الإسلامية دون استثناء وهى لا بد أن تقود إلى تفتيت للوحدة الوطنية ، ولا بد أن تقف عقبة ضد التكامل القومى ، بأى معنى من معانيه وبأى مستوى من مستوياته .

ولعل أحد مسالك تخطى هذه الفرقة فى النطاق الخارجى هو دفع عجلة التنظيم الإقليمى . لقد سبق أن رأينا كيف أن الضعف الحقيقى الذى تمثله العقيدة الإسلامية هو أنها لا تملك إدارة دولية مستقلة عن النظم السياسية . وليس علينا لخلق هذا الاقتناع

سوى المقارنة بين مدينة الڤاتيكان من جانب بالنسبة للكاثوليكية، والمنظمة الصهيونية من جانب آخر بالنسبة لليهودية. إذا كان الڤاتيكان يمثل كمّا هائلا، وقدرة اقتصادية لا موضع للمناقشة بخصوصها، فكيف الأمر بالنسبة للمنظمة الصهيونية وهى لا تمثل أكثر من عدة ملايين مشتتة فى جميع أنحاء العالم ؟ ولا تنضوى تحت لوائها كإرادة حكومية سوى دولة إسرائيل؟ لماذا لا يكون للإسلام فاعلية تساوى على الأقل ذلك الذى تمثله اليوم اليهودية؟ أحد مسالك تحقيق تلك الفاعلية، هو أن يستقل الإسلام فى النطاق الدولى عن النظم القائمة. ليس هذا فقط ليكتسب المناعة ضد الخلافات بين الدول الإسلامية، ولكن ليستطيع أن يحقق أهدافه ابتداءً من مبدإ توزيع الأدوار، لقد شاءت الأقدار إلا أن تجعل الحقيقة الإسلامية تنتشر فى شكل بقعة الزيت الممتدة من إندونيسيا شرقا حتى الصحراء الكبرى غربا، ومن بحر قزوين شمالا حتى وسط إفريقيا جنوبا. لماذا لم تحقق حتى هذه اللحظة التنظيمات الإقليمية المعبرة عن تلك الحقيقة البشرية المتراصة بغض النظر عن كثافتها فى أى دولة من الدول الموجودة فى هذه المنطقة؟ وهنا علينا أن نتذكر أن التنظيمات الإقليمية ليست فقط حكومية، وكذلك ليست فقط ذات بُعد سياسى. المؤتمر الإسلامى الذى يتحدث عنه الجميع ليس سوى لقاء للحكومات لم يأخذ بعد أى طابع مؤسسى شامل مستقر.

هذه هى المسالك التى يتعين على الأمة أن تسلكها كلها أو بعضها لتحقيق الحد الأدنى من الإدارة الواحدة القادرة على الانطلاق فى تحقيق وظيفتها الحضارية، ولكن كيف يتم ذلك؟ ما الخطوات التى يجب أن تسير فيها لتحقيق تلك الأهداف، وبحيث تصير قادرة على أن تواجه خصومها، وتنتقل من مرحلة رد الفعل، والخضوع للآخرين كموضوع التعامل الدولى، إلى مرحلة الفعل والتحكم فى التعامل الدولى كطرف وكإرادة؟

هناك مجموعة من القواعد التى نستطيع أن نصوغها فى خاتمة هذه التأملات حول مستقبل الإسلام السياسى:

أولاً: التدرج فى جعل الدعوة إلى النظام الإسلامى الجديد هو نقطة البداية وهنا نلاحظ أهمية الفكر، والمدارس الفكرية، والقدرات الخلاقة فى بدء الانطلاقة الجديدة.

ثانيًا: فرض الاهتمام بالإسلام على القيادات المسئولة عن اقتناع وإيمان. إن القيادات الحالية هى أول عقبة فى سبيل أن يؤدى الإسلام وظيفته الحقيقية. مما لا شك فيه أن التطور الديمقراطى وقوة الرأى العام المتزايد سوف تفرض على تلك القيادات الاهتمام. ولكن الدعوة فقط هى التى تغلب الاهتمام بالإيمان.

ثالثًا: التدرج فى بناء الدولة الإسلامية. إن العالم الإسلامى بتعدد وحداته، لا يمكن أن يكون صالحا للبناء الجديد بنسبة واحدة.

ونقطة البداية بهذا الخصوص هو النموذج العربى، الذى ليس فقط هو الأقرب إلى تقاليدنا، بل لأنه يمثل منطقة القلب للمجتمعات الإسلامية.

رابعًا: كذلك علينا أن ندرك أن المخاطر التى سوف يتعرض لها الإسلام السياسى قائمة فى جميع مراحل تطوره. هذه المخاطر يجب أن تكون على وعى بها. وهى ثلاثة: التجمد حول المدركات الفكرية التقليدية **أولاً**، الخلط بين الولاءات المختلفة التى يفرضها الواقع المعاصر والتى بلورتها خبرة القرن التاسع عشر من ولاء إسلامى، وولاء شعوبى، وولاء طائفى، ثم ولاء حكومى **ثانيًا**، ثم توظيف الإسلام؛ لتحقيق أهداف لا صلة لها بوظيفته العالمية الحضارية **ثالثًا**، وتنبع من قدرة «قوى ما» على التلاعب بالقيادات والمنظمات مستعملة تارة «السذاجة»، و«تارة النعرات الطائفية» بحكمة وذكاء.

هل يمكننا التعرف على وظيفة التراث فى هذه القضية ووظيفتنا نحن حيال هذا التراث؟ تساؤل ربما تجيب عنه الأيام القادمة.

* * *

الكتاب والكاتب

هذا الكتاب يعبر عن إسهامات الدكتور حامد عبد الله ربيع فى (التراث السياسى الإسلامى). الأمر الذى نتعامل فيه مع نص مهم جمع بين نصوص عدة مثلت جملة ما كتب د. ربيع عن الدراسات السياسية الإسلامية.

هذا النص لأستاذنا حامد ربيع يعد نصاً حضارياً، والنص الحضارى هنا لا يكون حضارياً بقدَمه، ولكن يكون حضارياً بفكره ومنهجه وموضوعه.

ذلك النص الربيعى الذى يقع فى قلبه ذلك الجهد الرائد الذى يمثله كتاب (سلوك المالك فى تدبير الممالك) لابن أبى الربيع ، الذى قدمه وعلق عليه أستاذنا الدكتور ربيع الذى وقع اختياره على هذا المؤلف من تراثنا ليبثنا حديثاً مطولاً كانت ثمرته نصاً متكاملاً حول التراث السياسى الإسلامى، يشكل مدخل تأسيس وتأصيل لهذا الحقل، قل أن نجد له مثيلاً فى مؤلفات نادرة فى حقل التراث والفكر السياسى الإسلامى.

حينما نصفه بأنه العالِم الأمة، لم يكن ذلك إلا وصفاً لمسيرته وإمكاناته ومكانته فى الجماعة العلمية، وهو العالم الذى كوّن مدرسة بحق وجب أن تسمى باسمه «المدرسة الربيعية»؛ وإنه لَشرف أن ينتمى الباحث إليها.

ما أحوج الأمة إلى قلمه حينما يفزع إلى أمته فيقول: أمتى والعالم ، وحينما يحرك الشعار بالعزة و الاعتزاز فيقول: سوف أظل عربياً.

قضى العالِم، ولا ينقضى فكره، يموت العالِم جسداً، ولكنه يبقى فى الأمة وبها .. نعم لنَ تموت هذه الأمة .. ما ظلت معانى العالِم الأمة .. العالِم المكافح .. العالِم الدور .. العالِم الرسالة.

قد يكون أستاذنا الدكتور حامد ربيع علّمنا المنهج وكيف نمارسه قولاً وعملاً .. إلا أن خير ما علّمنا. كيف ننسج نصاً حراً؟

فى زمن الاستبداد لا بد أن نعرف قيمة النصوص الحرة، فى النص الحر أجد حياة خالدة للمؤلف والأستاذ الدكتور حامد ربيع..

النص الحر تنسج خيوطه من الصدع بالحق، والنص الحر صناعة كاملة.

يمكنك الآن فى هذا الكتاب الذى يقع فى جزأين قراءة «نص حر» يتمثل فى موضوع يبدو أنه ينتمى إلى «الدائرة الأكاديمية» إلا أنه فى حقيقة الأمر يعد واحداً من النصوص الحرة القاصدة إلى تأصيل الهُوية والوعى الجماعى وإرادة التحدى والوعى بالذات واكتشاف جوهرها الحضارى.

